

Klostermann,

Korrekturen.



Korrekturen

zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes.

Korrekturen

zur

bisherigen Erklärung

des

Römerbriefes.

Von

August Klostermann,

Doktor der Theologie und ord. Professor an der Universität Kiel.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1881.



Der hochwürdigen

theologischen Fakultät zu Göttingen

als Zeichen

dankbarer Erinnerung und treuer Ergebenheit

ehrerbietigst zugeeignet.

Vorwort.

Die exegetischen Versuche über den Römerbrief, welche hier vereinigt sind, habe ich im vorigen Jahre in der Muße einer langwierigen Krankheit und unter mancherlei daher rührenden Unterbrechungen mit der anfänglichen Absicht geschrieben, sie einzeln zu veröffentlichen. Aber nur hinsichtlich der zweiten und der siebenten Abhandlung, von denen jene in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1881, Heft 1 und diese als akademische Festschrift erschienen ist, bin ich meiner ursprünglichen Absicht treu geblieben. Es schien mir nachher wünschenswerter, die in Aussicht genommenen acht Aufsätze, weil sie dem Inhalte nach zusammengehören,

auch äußerlich zu einem Ganzen zu verbinden. Unter Hinweis auf diese Umstände bitte ich den wohlwollenden Leser, es zu entschuldigen, erstens wenn er hier und da findet, daß die Beweisführung nicht stetig und energisch genug vorwärts dränge — ich habe oft, namentlich in den vier ersten Abhandlungen das drückende Gefühl gehabt, daß alle Anläufe der körperlichen Ohnmacht gegenüber vergeblich seien —, und zweitens, wenn ihm die litterarischen Verweise den Eindruck einer bunten und regellosen Auswahl machen. Die zuerst geplante Weise der Veröffentlichung erlaubte mir, da wo ich verbreitete Meinungen zu bekämpfen oder zu billigen hatte, mich auf die Anführung des einen oder anderen namhaften Vertreters derselben zu beschränken, und da, wo ich Neues empfehlen wollte, nur solche Auslegungen anzuziehen, deren Diskussion am besten geeignet war, das Neue als Entdeckung der bisher verfehlten oder als Vollendung der von Früheren geahnten und versuchten Lösung erscheinen zu lassen. Erst nach Änderung meiner anfänglichen Absicht ward es mir Bedürfnis, so viel der Tenor des fertigen Textes es gestattete,

durch weitergehende Anführungen auch dem minder kundigen Leser zu veranschaulichen, in welchem Verhältnisse meine eigene Arbeit zu der der bekanntesten neutestamentlichen Theologen stehe. Leider legten mir äußere Hindernisse unliebsame Beschränkungen auf, und von Godets Buche, sowie, was ich noch mehr bedaure, von dem Erscheinen der durch Weiß besorgten neuesten Auflage des Meyerschen Kommentars habe ich erst gehört, als es zu spät war.

Indessen ich wollte ja nur Vorarbeiten für die künftige Auslegung liefern und keinen selbständigen Kommentar über den Römerbrief. Den Freunden, welche mir hierzu raten wollten, bekenne ich offen, daß mir die dazu erforderliche fachmännische Gelehrsamkeit abgeht. Aber auch abgesehen hiervon bilde ich mir weder ein, daß ich an allen für das Gesamtverständnis wichtigen Stellen die Meinung des Apostels völlig oder richtiger als die mir bekannten Gelehrten erfaßt hätte, noch auch daß es der Mühe wert sei, jede richtigere Erkenntnis, die ich erworben zu haben glaube, auch durch den Druck zu veröffentlichen. Neben dem wenigen aber, was ich selbst geben könnte,

die ganze Masse dessen zu wiederholen, was schon andere haben drucken lassen, wäre eine Aufgabe, deren wissenschaftlichen Nutzen für die Gegenwart ich nicht einsehe.

Kiel, im Mai 1881.

Dr. **Klostermann.**

Inhalt.



Verzeichnis der sinnstörenden Druckfehler.

S. 39, Z. 15 v. u. lies statt aufhingen vielmehr anfzuhängen.
S. 48, l. Z. v. u. streiche eine.
S. 93, Z. 4 v. o. lies πεφανέρωται.
S. 99, Z. 12 v. o. lies statt beschreiben vielmehr beschreiten.
S. 199, Z. 15 v. o. streiche das Komma hinter „Eindrücke".
S. 199, Z. 16 v. o. setze nach „(V. 22)" ein Komma.

Einleitung.

Nicht ohne Befangenheit veröffentliche ich den folgenden Versuch, bisher mißverstandene Stellen des Römerbriefes richtig zu erklären. Ist er doch nicht hervorgegangen aus einer professionellen Lektüre dieses Schriftstückes, wie sie der neutestamentliche Exeget von Fach oder der kritische Historiker anstellt, sondern aus der freiwilligen eines Liebhabers, der, nachdem er andere klassische Werke des griechischen Altertums lediglich mit der Rücksicht auf den eigenen Genuß gelesen, nun auch den Römerbrief zur Hand nimmt, um sich an dem sorgfältigst geschriebenen Werke des größten christlichen Lehrers zu erbauen. Ein solcher entbehrt nämlich, wie es scheint, aller derjenigen Hilfsmittel und Erleichterungen des Verständnisses, welche die aus der Schrift erwachsene kirchliche Lehre und die positiv oder negativ durch sie beeinflußte biblische Wissenschaft dem professionellen Forscher darbietet, dessen Arbeit nur in beständiger Wechselwirkung mit ihr vor sich geht. Indessen nähert er sich in demselben Maße dem Standpunkte der ursprünglichen Leser, für welche und nicht für die Exegeten und Kritiker Paulus gedacht und geschrieben hat, welche weder die übrigen paulinischen Briefe, noch sein System und seine Phraseologie als Schlüssel für den an sie gerichteten Lehrbrief zuhilfe zu nehmen brauchten, und welchen endlich auch weder die Erinnerung an die Luthersche Übersetzung, noch die Zerreißung des Textes in Kapitel und Verse und Kola zur Brille wurde, durch welche sie die Ge-

dankengliederung des Paulus möglicherweise anders zu sehen bekamen, als ihnen sonst natürlich gewesen wäre. Sie deuteten des Apostels Worte unbefangen nach den Gesetzen des ihnen bekannten griechischen Sprach- und Schreibgebrauches und hatten deshalb volle Empfindung für seine ungewöhnliche Fähigkeit, eine Fülle von zusammenhängenden Gedanken auf geringem Raume in lebendigem Redefluß darzustellen. Sie waren, um seine Meinung richtig zu erfassen, ganz darauf angewiesen, sich dem Zuge der Entwickelung willenlos zu überlassen und auch das einzelne bis auf den Ausdruck zum Gegenstande der Aufmerksamkeit zu machen und konnten so innewerden, mit wie berechnender Feinheit der Apostel seine Worte gewählt, seine Perioden gebaut, seine Erörterungen disponiert habe. Und nach dieser Seite hin, für die Aufgabe die konkrete litterarische Art dieses bestimmten Schreibens zu empfinden, scheint daher der annähernd den Standpunkt der ersten Leser einnehmende Liebhaber im Vorteile gegen den berufsmäßigen Forscher, welcher mit einer Reihe von dogmatischen und historischen Fragen, die durch den Gang der kirchlichen Lehre und der theologischen Wissenschaft formuliert sind, an die Lektüre herankommt und in bestimmter Frist befriedigende Antwort darauf sucht. Für die strittigen Partieen hat er vielleicht geschärftere Organe, aber in demselben Maße kann ihm die originale Empfindung fehlen für solche, die bisher, vielleicht rein zufällig, noch keinen Streit der Ausleger veranlaßt haben. Und auch dort kann es geschehen, daß er den Streit unter denselben Voraussetzungen schlichtet, unter denen er entstanden ist, ohne zu fragen, ob diese Voraussetzungen richtig seien und ob nicht mit ihnen der Streit hinfalle.

Nun kann man freilich sagen, daß, so gut wie ich bei meiner Laienlektüre des Römerbriefes nicht ohne Kenntnis der in Betracht kommenden gelehrten Leistungen geblieben bin und ohne solche mich nicht berechtigt halten würde, vor der theologischen Gemeinde meine Resultate darzulegen, daß so auch der berufsmäßige Erklärer die Pflicht und den Willen hat, mit Entäußerung von den bisherigen Gewohnheiten der Deutung sich jedesmal von vorn unter den unmittelbaren Eindruck des ursprünglichen Wortlautes zu stellen, und daß insofern der Unterschied sich wieder ausgleiche.

Gleichwohl weiß ich aus eigener Erfahrung und sehe es an größeren Exegeten als ich bin, daß bei dem besten Willen es dem berufsmäßigen Erklärer, der in kurzen Fristen dieselbe Arbeit zu wiederholen hat, außerordentlich schwer wird, die alten Wege zu vergessen, den früheren Erzeugnissen der eigenen Erfindungskraft gegenüber sich fremd zu verhalten und nichts aus ihnen, das nicht aufs neue entdeckt wäre, herüberzutragen.

Unter diesen Umständen erscheint neben der berufsmäßigen die ungebundene freiwillige Arbeit als eine vielleicht willkommene Ergänzung, wären es auch nur Einzelheiten oder Kleinigkeiten, die sie nachbringt oder zurechtstellt. Auch Kleinigkeiten können helfen, den Kurs der Auffassung des Ganzen zu bestimmen, und so habe ich den Mut gefunden, den Liebhabern des Paulus und denjenigen Erklärern desselben, welche sich nicht fürchten, ungewohnte Meinungen zu hören, im Folgenden eine Auswahl neuer Weisen der Auffassung des Römertextes vorzutragen, von denen ich hoffe, daß sie für das Urteil des Lesers sich entweder voll bewähren, oder doch als Antrieb zu Besserem ausweisen werden.

Auf jeden Fall kann es nicht schaden, wenn die berufsmäßigen Erklärer der paulinischen Briefe und die kritischen Historiker des apostolischen Zeitalters ab und an daran erinnert werden, daß außer ihnen auch noch philologisch gebildete Christen die neutestamentlichen Schriften lesen, welche, unbeschwert durch die Last der gelehrten Tradition und lediglich gestützt auf die Regeln der griechischen und aller menschlichen Rede, selbst an den wichtigsten und häufigst besprochenen Stellen bisweilen anzweifeln oder wertlos finden, was die Kommentare zuversichtlich einander als ausgemacht nachsprechen, und welche den mindestens verfrühten Versuchen der Kritiker, auf Grund der traditionellen Auslegung den Strom des paulinischen Evangeliums aus den Bächlein urchristlicher, jüdischer, hellenistischer, individuell paulinischer Konceptionen durch dialektisches Räsonnement zusammenzuleiten, mit der sorgenlosen Trägheit des entschiedenen Unglaubens zuschauen.

1. Was Paulus mit der Abfassung des Römerbriefes beabsichtige.

Röm. 1, 13—15.

Nach den heute üblichen Auslegungen bildet die Periode 1, 13—15 keinen deutlichen Übergang von der Danksagung V. 8ff. zu der Bezeichnung der Absicht dieses Briefes, die man hinter *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* doch erwartet. Man findet sie in dem nach den gedruckten Ausgaben als ein selbständiger Satz [1]) aufgefaßten V. 14. 15, obwohl die Unverbundenheit dieses vermeintlichen Satzes aufs äußerste befremdet, da er durch V. 13 nicht vorbereitet ist. Wenn nämlich der 13. Vers sagte: es ist schon oft mein Wille gewesen, unter euch Frucht zu schaffen, wie unter den anderen Völkern, wie man insgemein annimmt, so wäre die natürliche Fortsetzung gewesen: *πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποις, Ἕλλησιν κτλ. — ὀφειλέτης εἰμὶ καὶ οὕτως πρόθυμός εἰμι κτλ.* Denn da der Apostel „Weise und Unverständige" dazu setzt, giebt er den Lesern ausdrücklich zu erkennen, daß er *Ἕλληνες* und *βάρβαροι* nicht sowohl als Gegensätze der Nationalität, denn vielmehr als solche der Bildung meint. Ist dieses aber richtig, so häufen sich die ohnehin schon gefühlten Schwierigkeiten des *οὕτως* in V. 15. Es kann nämlich nur sagen, daß in und mit der

---

1) Vgl. z. B. Tholuck, 5. Aufl. 1856, und v. Hofmann, Die heilige Schrift, Neues Testament III, S. 19.

Verpflichtung gegen die in V. 14 Genannten auch der Wille den Römern zu predigen gegeben sei. Dieses ließe sich so denken: wenn der Gegensatz der Nationalität oder Bildung zwischen Griechen und Barbaren meiner Verpflichtung gegen sie zu predigen keine einengenden Schranken setzt, wie viel weniger kann es der weit geringere zwischen der römischen Nationalität oder Bildung und der griechischen einerseits und zwischen ihr und der barbarischen anderseits! Dies wäre sehr schön, da man neben Griechen und Barbaren in der That die Römer als eine dritte Erscheinung unterscheiden könnte. Leider hat der Apostel diese Deutung durch *τε — καί* unmöglich gemacht, sowie durch den parallelen Ausdruck *σοφοῖς τε κτλ.*; beides zeigt, daß ihm in diesen Paaren von Begriffen das Ganze erschöpft ist, das er vor Augen hat. Und nun befinden sich die Leser, welche mitsamt der römischen Bevölkerung nicht bloß Römer und Griechen und Barbaren, sondern auch Juden umfassen, in der unangenehmen Verlegenheit, selbst darüber zu entscheiden, welchen Titel sie sich beilegen wollen, ob den der *Ἕλληνες* und *σοφοί* oder den der *βάρβαροι* und *ἀνόητοι*. Und warum in aller Welt fällt der Apostel im Nachsatz von der Linie des Ausdruckes ab, die das *ὀφειλέτης εἰμί* des Vordersatzes ihm vorzeichnete, und sagt nicht, wenn *τὸ κατ᾽ ἐμέ* heißen sollte „was mich anlangt", wie es eine lateinische Übersetzung hat (quod in me est promptus sum: *πρόθυμός εἰμι*)? Wenn denn sein wirklicher Ausdruck sich nicht rechtfertigt, wenn ferner *οὕτως* eine unpassende Bezeichnung des logischen Verhältnisses zwischen den beiden Hälften des vermeintlichen Satzes V. 14. 15 ist[1]), so muß die Voraussetzung falsch sein, daß V. 14. 15 für sich stehen, sie müssen lediglich die Vollendung der V. 13 angefangenen Periode bringen.

Oder ist V. 13 ein so klarer Satz, daß man ihn um jeden Preis sich nicht durch enge Verbindung mit dem Folgenden um seinen bisherigen Sinn bringen lassen möchte, den übrigens die Vulgata, wenn ich ihr quia anstatt quod oder quoniam und ihr

---

1) Man vergleiche die Wiedergabe Schotts, Der Römerbrief (1858), S. 93: „unter diesen Umständen befindet sich die meinerseits vorhandene Geneigtheit, auch euch" u. s. w.

quod in me promptum est recht verstehe, nicht darin gefunden hat? Welche Mühe macht die Anknüpfung von ἵνα hinter dem dazu nicht passenden ἐκωλύθην! Und wenn man den inf. ἐλθεῖν in Gedanken zu dem letzteren setzt (so z. B. v. Hofmann a. a. O.), um ἵνα davon abhangen zu lassen, warum schrieb dann nicht der Apostel πολλάκις προεθέμην καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς? Indem er es nicht that, zeigte er dem aufmerksamen Leser, daß ihm nicht ἐλθεῖν der übergewichtliche Begriff war, von dem er ἵνα abhangen lasse, daß ihm vielmehr das προεθέμην und das ἐκωλύθην auf gleicher Linie liegen, zu einem Gedanken zusammengehören des Inhaltes: „mein öfterer Vorsatz zu kommen ist bisher vereitelt worden" und daß eben deshalb ἵνα weil mit dem letzten Elemente unverträglich auch nicht zu dem ersten und nicht zu dem durch beide konstituierten Ganzen gehöre. Das ἵνα hängt nämlich gerade so gut von οὐ θέλω ἀγνοεῖν ab wie in 11, 25 und drückt die Absicht aus, welche der Apostel bei seiner Mitteilung hat.

Dann kann freilich der Satz ὅτι πολλάκις κτλ. nicht den Inhalt der Mitteilung bezeichnen, da sich nicht absehen ließe, wie er dadurch irgendwelche Frucht bei den Lesern erzielen könnte, welche derjenigen gleichartig wäre, die er unter den übrigen Völkern erzielt hat. Denn diese hat er gewiß nicht durch Mitteilung unausgeführter Entschlüsse und verpaßter Gelegenheiten gezeitigt. Aber auch abgesehen hiervon ist mir das das Unbegreiflichste in der traditionellen Erklärung dieser Stelle gewesen[1]), daß der Apostel hinter V. 9—11, wo er aufs nachdrücklichste nicht bloß von seinem Verlangen nach Rom zu kommen gesprochen, sondern

1) Es freut mich nachträglich zu sehen, daß bereits Schott a. a. O., S. 84 ff. und nach ihm Mangold, Der Römerbrief (1866), S. 82 ff. an ihr Anstoß genommen haben. Aber ihre Auffassung, nach welcher das Gewicht auf ἵνα ruhen soll, läßt ὅτι den Inhalt der Mitteilung einleiten und ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο als Parenthese erscheinen, ganz wie die fehlerhafte herkömmliche Erklärung. Paulus hätte sagen müssen: ὅτι εἰς τοῦτο προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἵνα. Durch die überflüssigen Elemente πολλάκις und καὶ ἐκωλύθην hindert er aber den Leser, in ἵνα die Hauptsache des Satzes mit ὅτι zu erkennen. Wie übel es um diese Deutung steht, sieht man am besten aus der Art, wie Schott das οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν wiedergiebt: „ihr müßt nämlich wissen" S. 85.

auch gesagt hat, daß er im Gebete beständig bei Gott anfrage, ob es ihm jetzt wohl gelingen werde, seinen Wunsch auszuführen, nun mit feierlicher Ankündigung eines neuen Gedankens die Leser belehren soll: ich habe es mir aber auch öfters wirklich vorgenommen (so Tholuck; vgl. Mangold, S. 83), zu kommen, und ich bin daran gehindert worden bis heute. Daß er nicht gekommen, sondern gehindert worden sei, wußten sie doch ohne seine Mitteilung; er hätte ihnen die hindernden Gründe mitteilen müssen. Aber er begnügt sich damit, sie die Leser selbst aus ὀφειλέτης εἰμί und den zugehörigen Satzelementen entnehmen zu lassen. Und daß er, der nach dem Vorangehenden allezeit im Gebete anfragt, ob er jetzt wohl seinen Wunsch ausführen könne, mehr als einmal die Reise nach Rom in seine Entwürfe aufgenommen habe, ist doch wahrlich zu selbstverständlich, als daß es einer ausdrücklichen Versicherung darüber bedürfte; man müßte denn das Widersinnige annehmen wollen, daß die Zeit dieser Entwürfe vor der anderen gelegen sei, in welcher er immerdar betet, oder daß nach des Apostels Vorstellung man im Gebete fragen und die Überzeugung erringen könne, jetzt sei die rechte Zeit zu einem ersehnten Schritte, ohne jedesmal die Absicht zu haben, ihn auch auszuführen. Jedenfalls eignet sich zur Einleitung einer nach dem Vorigen an sich gleichgültigen und selbstverständlichen Mitteilung nicht die Formel οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, die doch so viel sagt, wie: ich will durch dieses, was ich nun schreibe, verhüten, daß ihr über das Folgende im unklaren bleibet.

Da man nun für gewöhnlich einem nicht schreibt „ich bin nicht zu dir gekommen", sondern zur Feder greift, um ihm schriftlich Mitteilungen zu machen, weil man nicht mündlich mit ihm reden kann, weil man nicht hat kommen können, weil man nicht absieht, wann man kommen kann, wie man wünscht, so sollte es von vornherein feststehen, daß der Apostel sagt: „weil ich mir nun schon oft vorgenommen habe zu euch zu kommen und bisher daran verhindert worden bin, so will ich, da auch meine jetzige Meinung, demnächst zu mündlichem Austausche zu euch zu kommen, wieder vereitelt werden kann, um wenigstens irgendwelche Frucht auch unter euch mir zu sichern, zu denen ich nicht habe selbst kommen können, im folgenden Briefe

auseinandersetzen, was einen gewissen Ersatz dafür zu gewähren imstande ist". (So erledigen sich die Bedenken Schotts a. a. O., S. 21.) Da das καί vor ἐν ὑμῖν, wenn es echt ist, was ich für meine Person nicht für zweifellos halte, seine vollständige Erklärung in der Vorstellung findet, daß zu den Orten, an denen der Apostel in der nächstgelegenen Weise der persönlichen Verkündigung Frucht gewonnen hat, die römische Gemeinde durch das indirekte Mittel einer nur schriftlichen Darlegung als eine solche hinzukommen wird, in der er auch nicht fruchtlos geblieben ist, so entsteht das Bedürfnis gar nicht, es im Gegendrucke zu καθώς κτλ. zu fassen und dieses von seinem Korrespondenten οὕτως loszureißen, was ohnehin durch τινά widerraten wird. Denn dieses steht dem „gar keine Frucht bei den Römern haben" gegenüber, welches dem Satze mit ὅτι zufolge bisher sein Fall gewesen ist; und es heißt nicht ἵνα καὶ ἐν ὑμῖν καρπὸν σχῶ καθώς κτλ.

Demnach ist οὕτως in V. 15 eine Rekapitulation des zwischengelegten Satzes καθώς bis ὀφειλέτης εἰμί, durch die der Apostel wie ein griechischer Redner der besten Zeit in den Anfang der Periode zurücklenkt, um mit einem nachdrucksvollen substantivischen Ausdrucke den Gegenstand seiner Auseinandersetzung zu bringen, nachdem er mit ὅτι erklärt hat, weshalb er dieselbe jetzt schriftlich vornehme, ohne auf sein Hinkommen zu warten, und mit ἵνα, wozu ihm dieselbe auf alle Fälle dienen solle. Um die Gliederung der Periode zu erkennen, braucht man nur einstweilen nach Tilgung des Punktes hinter V. 13 den Satz καθώς κτλ. und das entsprechende οὕτως und καί beiseite zu lassen: „ich wünsche, weil ich mir nun schon oft vorgenommen habe, zu euch zu kommen, und bis hierher verhindert worden bin, um wenigstens einige Frucht auch unter euch zu haben, euch, meine Brüder, über die bei mir stattfindende Freudigkeit zur Verkündigung an euch Römer zu unterrichten". Hier rechtfertigt sich die Wahl des Ausdruckes für das Objekt vollständig. Erstens die substantivische Wendung statt einer Umschreibung mit ὅτι, weil der Satz schon mit einem ὅτι und einem ἵνα belastet war, und der Accusativ den Anfang οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν eher wieder in die Erinnerung bringen konnte. Zweitens daß es nicht τὴν προ-

θυμίαν μου heißt; denn sie sollen nicht im Unterschiede von anderen Dingen seine Lust kennen lernen, sondern die bei ihm stattfindende Verfassung als eine solche des inneren Dranges. Drittens daß es nicht heißt τὴν κατ' ἐμὲ προθυμίαν, sondern τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον, denn das substantivierte Adjektiv stellt sich da von selbst ein, wo der Redende mit der betreffenden Erscheinung zugleich an ihre Art und Größe denkt, und wenn man umschriebe: „aus welchen Gründen und in welchem Maße ich begierig bin", so würde man nichts Ungeschicktes gethan haben.

Dieser Ausdruck für das Objekt von ἀγνοεῖν, für den Gegenstand der folgenden schriftlichen Auseinandersetzung ist nun aber durch das rekapitulierende οὕτως und das eine Korrespondenz ausdrückende καί in Beziehung gesetzt zu dem Satze καθώς-ὀφειλέτης εἰμί. Die Bescheidenheit läßt den Apostel nicht sagen „wie ich's gethan habe und thue", sondern „wie ich dazu verpflichtet bin", und gewinnende Liebenswürdigkeit läßt ihn im 15. Verse statt „ich bin dazu verpflichtet" den Ausdruck wählen „ich brenne vor Verlangen"; sonst aber liegen beide Sätze auf einer Linie, und wenn der Hauptsatz die Inhaltsbezeichnung εὐαγγελίσασθαι hinzufügt, der Nebensatz sie aber entbehrt, so versteht sich von selbst, da das καί Korrespondenz der Subjekte ausdrückt, denen das betreffende Thun zugute kommt, daß ὀφειλέτης εἰμί sich durch εὐαγγελίσασθαι ergänzt. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß ich καὶ ἐν ὑμῖν (auf Grund des Clarom., sowie des Amiatinischen und Fuldaer Textes der Vulgata, denen das επ in G zur Bestätigung dient) für die ursprüngliche und καὶ ὑμῖν für eine korrigierte Lesart halte, wenn man nur ὑμεῖς οἱ ἐν Ῥώμῃ für eine Bezeichnung der Leser erkennt, welche sie für den Apostel als Repräsentanten der römischen Bevölkerung hinstellt (wie z. B. Schott, Mangold, zuletzt v. Hofmann), so ergiebt sich auch so ein tadelloser Gedanke. Der Apostel meint nämlich: „wie ich unter den übrigen nichtjüdischen Völkern (den übrigen, d. i. denen, welche übrig bleiben, wenn man euch abzieht) beiden, den im Besitze griechischer Bildung und weltlicher Weisheit befindlichen und den ihrer entbehrenden, dazu verbunden bin, so bin ich auch euch den Römern

das Evangelium zu predigen begierig". Und dieser (nach meiner Meinung auf unrichtigem Texte beruhende) Ausdruck muß dann als eine verkürzte Vergleichung dahin ausgelegt werden, daß sein Verlangen auf eine Verkündigung des Evangeliums in Rom geht, welche an die Heiden ohne Unterschied ihrer Bildung sich wendet. Damit schwinden die oben angedeuteten Anstöße; denn in Rom giebt es so gut griechisch Gebildete und Ungebildete, wie unter anderen heidnischen Völkern. Und der Apostel drückt in diesem Satze die spezifische Aufgabe seines Apostolates am Evangelium aus, welche ja nicht darin bestand, christliche Gemeinden aufzusuchen oder die jüdische Synagoge, sondern etwa, wo solche vorhanden waren, in Anlehnung an sie und nach Gewinnung derselben für sich reich und arm, Weise und Ungebildete unter der heidnischen Bevölkerung mit seiner Botschaft aufzusuchen. Wäre er persönlich nach Rom gekommen, so würden die Leser auf Grund mündlichen Austausches ihm bei diesem Werke ihre Teilnahme und Unterstützung geschenkt haben. Da es aber nach seinen bisherigen Erfahrungen hinsichtlich der lange geplanten Romfahrt unsicher ist, ob er hinkommen wird, so setzt er ihnen schriftlich den Gedanken seines eigentümlichen Apostolates auseinander, die alle Heiden ohne Unterschied der Bildung umfassende Tendenz desselben, damit die römische Gemeinde auch ohne seine persönliche Anwesenheit sich dementsprechend gegen ihre heidnische Umgebung verhalte und er selbst so indirekt durch sie, die von ihm instruierte, auch in Rom Frucht habe. Denn der Gedanke seines Apostolates ist entsprungen aus dem Wesen des Evangeliums, wie V. 16f. erinnert, und so gewiß die römische Gemeinde Gemeinschaft am Evangelium hat, so gewiß ist sie auch verpflichtet, sich an dem Werke des Heidenapostels zu beteiligen.

Der dieses bezweckende briefliche Unterricht ist nun allerdings etwas ganz anderes, als der in V. 11 u. 12 geschilderte Austausch, nach welchem der Apostel in der dankbaren Freude sich sehnt, in den Lesern Genossen des Glaubens zu haben, und insofern ist das Verhältnis unserer Periode zu der mit πρῶτον μέν beginnenden V. 8—12 ganz richtig in V. 13 durch δέ bezeichnet. Man liest zwar von einem Kommentar zum anderen die Bemerkung, πρῶτον μέν habe keine Fortsetzung gefunden

(s. z. B. Fritzsche, Pauli ad Rom. epist. [1836] I, p. 24; Tholuck; Philippi, Kommentar [2. Aufl. 1856], S. 23), als ob man einen Brief mit erstens, zweitens begänne und wie ein Register mit fortlaufenden Nummern schriebe und auf πρῶτον μέν notwendig ἔπειτα δέ folgen müßte, und als ob nicht am Anfange eines Briefes, wo der Affekt die Überlegung noch nicht stören kann, eine sofortige Abirrung von der angefangenen Linie der Gedankenentwickelung das Allerunwahrscheinlichste wäre. Man darf sich auch nicht auf 3, 2 berufen, wo alles in Ordnung ist, wenn man nur richtig übersetzt: „ein Großes nach allen Seiten, und zwar in erster Linie, weil sie mit den göttlichen Offenbarungen betraut worden sind". Nur diesen hauptsächlichsten Grund will der Apostel namhaft machen, weil daran die weitere Entwickelung anknüpfen sollte. In der That ist aber πρῶτον in 1, 8 nichts anderes als in 15, 24, es bedeutet „zuvor", „zuvörderst", „an erster Stelle" und nicht zu ihm gehört das μέν, sondern zu dem durch πρῶτον bestimmten εὐχαριστῶ. Denn dieses ist der betonte Begriff, weil V. 9—12 an ihn allein angehängt erscheinen, und der Gedankengang des Apostels stellt sich sofort als ein natürlicher, tadelloser und fein berechneter heraus, wenn wir ihn nunmehr so umschreiben: „Zuvörderst habe ich zwar nur zu danken für euren allerorten bezeugten Christenglauben. Daß es Christen in Rom giebt, ist mir eine so wichtige, persönlich erfreuliche Thatsache, daß ich bei meinen Gebeten nicht bloß eurer gedenke, sondern auch beständig den Wunsch endlich nach Rom zu kommen in dem herzlichen Verlangen ausdrücke, durch den brüderlichen Austausch mit euch mich zu erquicken und zu stärken. Nach dieser Seite bedürfte es keines längeren Briefes, ich könnte in der Ferne für mich fortfahren, eurethalben zu danken und zu bitten, bis es mir glückte, nach Rom zu kommen. Aber, weil meine bisherigen diesbezüglichen Pläne immer zuschanden geworden sind, weil ich nicht weiß, wann ich in Rom mündlich euch über meinen Dienst am Evangelium unterrichten und durch thatsächliche Ausübung desselben Frucht schaffen und euch zu Helfern gewinnen kann, so fühle ich das Bedürfnis, um wenigstens gewissermaßen und indirekt als Heidenapostel zu wirken und nicht ohne Frucht auch in Rom zu bleiben, euch meine Brüder

durch eigene schriftliche Auseinandersetzung über Wesen und Motive der mich beseelenden Lust und Freudigkeit dazu aufzuklären, auch dem römischen Publikum ohne Unterschied der Bildung ebenso das Evangelium zu verkünden, wie ich in anderen heidnischen Ländern dazu amtlich verpflichtet bin. Das Wesen des Evangeliums, dem ich mit meinem Apostelamte diene, giebt mir diese Freudigkeit und Zuversicht". So findet der Apostel den Weg von der Danksagung V. 8 zum Zwecke und Thema seines Briefes. Durch die Ausführung desselben macht er die römische Gemeinde, wenn sie ihm folgt, zum Träger seines Missionsgedankens, und gewinnt er einen Ersatz für das ihm bisher versagt gebliebene eigene persönliche Auftreten als Bote des Evangeliums in Rom.

Aus vielen Kleinigkeiten ist uns demnach eine genauere Erkenntnis des Zweckes des Römerbriefes erwachsen. Der Apostel will durch dieses Schreiben einen Ersatz dafür schaffen, daß er die römische Gemeinde nicht selbst gegründet und in Rom keine Frucht als Heidenapostel gehabt hat. Er schreibt, weil er nicht weiß, ob und wann er durch die oft gewünschte und trotz aller bisherigen Hinderung jetzt wieder in bestimmte Aussicht genommene persönliche Anwesenheit das Gleiche zu erreichen in der Lage sein wird. Er kann beides in einem durch dieses Schreiben erreichen; denn wenn es ihm gelingt, die Leser zu gleicher Würdigung des Evangeliums und seiner universellen Tendenz zu bringen, so wird er an ihnen so willige Genossen haben, wie an den von ihm gestifteten Gemeinden; und werden sie willige Genossen seines Werkes, die unter demselben Gedanken wie er sich zu den umgebenden Heiden verhalten, so schafft er durch sie Eroberungen heidnischen Terrains für das Evangelium in Rom, wie er es anderswo selbst erobert hat. Dann darf man aber weiter schließen, daß die römischen Christen sich begnügt haben, privatim Christen zu sein, daß sie sich nicht getraut haben, öffentlich als eine Gemeinde sich darzustellen, welche den Beruf habe, alle Menschen zu gewinnen. Nach der Art der folgenden Ausführung darf man weiter annehmen, daß diese Zurückhaltung und Furcht begründet gewesen ist durch den Gegensatz zwischen der sozialen Niedrigkeit und der Bildungslosigkeit der Glieder der Gemeinde und dem Reichtum und der

Bildung derjenigen jüdischen und heidnischen Kreise, deren Aufmerksamkeit und Argwohn sofort und zu allererst rege werden mußte, sobald diese Christen sich als eine ohnegleichen anspruchsvolle Gemeinde öffentlich geriert hätten. Sie werden gedacht haben, das Evangelium sei nur für die Armen und Niedrigen, zu denen sie alltägliche Beziehung hatten, und diese werden sich von selber da herzufinden, wo sie getröstet werden konnten. Unter diesen Voraussetzungen verstehe ich am besten, weshalb der Apostel ausführt, daß gerade die am meisten von sich haltenden Menschen, Juden und Griechen als Bankrotte des Evangeliums bedürfen und durch den Christen beseligt werden können. Indessen die hierauf bezüglichen Stellen sind bisher ebenfalls mißverstanden. Ehe ich zu ihrer Erörterung übergehe, fasse ich noch einmal kurz die Punkte zusammen, die ich alle künftigen Erklärer des Römerbriefes zu beachten bitte: erstens *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* ist die richtige Fortsetzung von *πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ* in V. 8 und leitet zur eigentlichen Zweck und Inhaltsangabe des Briefes V. 13ᵇ—15 über; zweitens *ὅτι* in V. 13 bedeutet „weil" und nicht „daß"; drittens *ἵνα* in V. 13 gehört nicht zu *ἐλθεῖν* und nicht zu *ἐκωλύθην*, sondern zu *οὐ θέλω ἀγνοεῖν*; viertens das Objekt von *ἀγνοεῖν* ist nicht durch den Satz mit *ὅτι* in V. 13 ausgedrückt, sondern durch *τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόθυμον κτλ.* in V. 15; darum ist fünftens die Interpunktion hinter V. 13 wegzulassen und *οὕτως — καί* in V. 15 ebenso als auf den einheitlichen Relativsatz *καθάς — ὀφειλέτης εἰμί* bezügliches Demonstrativ zu nehmen, wie in der ähnlichen Periode 11, 25 der demonstrativische Ausdruck *τὸ μυστήριον τοῦτο* dazu dient, den entsprechenden relativischen Satz mit *ὅτι*, so in die Rektion des Hauptsatzes zu zwängen, daß der zwischengeschobene Satz mit *ἵνα* alle störende Kraft verliert.

---

2. Der Vorrang nicht der Juden, sondern der Juden und Griechen.

Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας Röm. 1, 16; 2, 9; 3, 9.

Eben hat der Apostel gezeigt, daß er Juden und ἔθνη unterscheidet, daß die Hellenen nur einen Teil der ἔθνη oder einen Teil der heidnischen Menschheit ausmachen, welcher sich dem anderen als den Barbaren gegenübersetzt (1, 14. 15); gleichwohl hat de Wette den Mut, in V. 16 schon hinter Ἕλληνι die Erklärung einzuschieben „jeder Nichtjude" und vom Apostel zu behaupten, als sei das eine natürliche Kleinigkeit, in V. 14 habe er die hellenistische Brille auf und kenne wie jener Schneider nur Schneider und Nichtschneider, so nur Hellenen und Barbaren, in V. 16 dagegen die jüdische, und kenne er wie derselbe Schneider nur Juden und Nichtjuden, oder vielmehr Hellenen, eine Begriffsgröße, welche ihm jetzt dieselben Barbaren einschließen soll, die auszuschließen in V. 14 ihr konstitutives Merkmal war (dieses auch gegen Philippi a. a. O., S. 23)! Aber welche Veränderung des Standpunktes ist denn mit dem Apostel vor sich gegangen, daß er in dieser verwirrenden und verwirrten Weise die Brillen wechselte, Brillen, die ihm hier beide nicht natürlich waren? In V. 14. 15 steht er da als der Heidenapostel, der gebildeten und ungebildeten Heiden das Evangelium zu bringen verpflichtet sei; und in V. 16 sagt er als derselbe Bringer des Evangeliums

von diesem aus, was es denen bringt, die daran gläubig werden. Ich finde also, daß er seinen Standpunkt gar nicht wechselt, und daß, wenn er selbst nach V. 14. 15 neben den Hellenen auch Barbaren zum Glauben bewogen und zu bewegen hat, ihm notwendig in V. 16 bei „allen Gläubigwerdenden“ außer solchen jüdischen und hellenischen Ursprunges auch solche von barbarischer Herkunft vorschweben mußten. Unter keinen Umständen kann er also hier oder 2, 9. 10 der Meinung sein, die beiden durch τε καί verbundenen Stücke erschöpfen die zuvor durch πᾶς ausgedrückte Gesamtheit. Und er selbst hat es durch den Zusatz von πρῶτον verhindert, daß man ihm diese Meinung unterlege. Aber freilich für die richtige Erklärung dieses Wortes hat kein mir bekannter älterer oder neuerer Exeget etwas gethan, soviel sie auch darüber sich den Kopf zerbrechen, worin die vermeintlich den Juden beigelegte Priorität im Guten und Schlimmen bestehe. Sie haben alle den Widerspruch nicht gefühlt, in dem sie sich selbst bewegen und den Apostel sich bewegen lassen. Am deutlichsten tritt derselbe bei Meyer hervor. Er sagt (3. Aufl., S. 51): „τε — καί bezeichnet die Gleichmäßigkeit des Hinzugekommenen“. Richtig verstanden ist dieser von den Grammatikern (Hartung, Partikeln I, S. 99) nach unglücklicher Wahl geborgte, auch an sich nicht glücklich ausgedrückte Satz nicht zu bestreiten. Auf unsere Stelle angewandt, sagt er nämlich: genau in demselben Maße gilt von dem Hellenen (das ist die hinzugekommene Größe), der da gläubig wird, was von dem Juden zuerst gesagt ist. Ich zweifle, ob Meyer ihn in diesem Sinne verstanden und daraus entnommen hat, daß dem τε — καί zufolge die gesonderten Begriffe des Juden und des Griechen in einer genannten Richtung als zusammengehörig, als einheitliches Ganze vom Apostel bezeichnet werden. Denn er fährt fort: „πρῶτον spricht die Priorität aus“, die den Juden nicht bloß der Zeit, sondern auch dem Anrechte nach inbezug auf das Heil zukomme (so auch Philippi, namentlich Fritzsche). Es ist mir unbegreiflich, wie man dieses in einem Atemzuge sagen kann. Gilt von dem hinzugefügten Hellenen das Gleiche wie von dem zuerst genannten Juden, so kann doch nicht vom Juden etwas gesagt sein, was schlechterdings vom Griechen nicht gelten soll. Wo bleibt denn die durch τε —

καί angekündigte Gleichmäßigkeit, wenn der Apostel nur die Ungleichmäßigkeit hervorhebt? Wenn der Irrtum nicht älter wäre, möchte ich die ganze neuere Erklärungsweise auf die unbewußte Dependenz von der Lutherschen Übersetzung zurückführen, welche mit den Worten „dem Juden vornehmlich und auch dem Griechen" die unwillkürliche Vorstellung hervorruft, als werde der Griechen nur nachträglich gedacht, damit man nicht meine, das „vornehmlich" schließe sie aus [1]).

1) Schott hat ein richtiges Gefühl von dem durch die bisherige Auslegung dem Apostel aufgebürdeten Widerspruche (s. a. a. O., S. 133 f.), sucht ihn aber vergeblich dadurch zu heben, daß er, wie nach ihm Mangold (a. a. O., S. 99), behauptet, *πρῶτον* stehe hier wie überall bloß von einem ordo temporis. Dieser Versuch ist vergeblich, denn er beseitigt den Fehler nicht, daß *Ἕλλην* mit Nichtjude gleichgesetzt wird, und verlegt die gleichstellende Kraft des *τε — καί* auf das dastehende *πρῶτον* und ein nicht dastehendes *ἔπειτα* oder *δεύτερον*. Die begründende Behauptung aber ist falsch. Denn 3, 2 übersetzt Schott selbst mit „grundleglich". Zugegeben nämlich, daß *πρῶτον* überall zunächst die logische Kategorie der Zeit ausdrücke, so ist damit nicht gesetzt, daß diese logische Zeitfolge identisch sei mit der absoluten Zeitfolge des objektiven Geschehens. Je nach dem Standpunkte des Redenden kann das eine Mal ein erstes sein, was das andere Mal ein letztes ist, wie z. B. in der Terminologie des Aristoteles. Überall ist das das Erste, was ich unter mehreren Dingen zuvörderst nenne. Will ich die Momente aufzählen, durch welche von einem geschichtlich fixierten Punkte aus ein Geschehen sich hindurch bewegt hat, so ist natürlich das mir dem Redenden in meiner Rede zunächst gelegene auch das zeitliche prius gegenüber den hinterher genannten. Hieße es also z. B.: *τὸ γὰρ εὐαγγέλιον ἐκηρύχθη* oder *κηρύσσεται δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι πρῶτον Ἰουδαίῳ*, so würde unzweifelhaft nur die Thatsache ausgedrückt sein, daß der Jude das Evangelium der Zeit nach zuerst zu hören bekam oder bekommt. Wenn ich dagegen den Wert einer Sache an dem Umfange des vielfach abgestuften Gebietes veranschaulichen will, auf dem sie immerzu und überall gleiche entscheidende Wirkungen ausübt, und ich bezeichne dabei einen benannten Kreis als den, welchen zu nennen mir am nächsten liegt, so kann dieses vernünftigerweise nur deshalb geschehen, weil entweder in diesem am unmittelbarsten und deutlichsten mit der Wirkung der Sache auch ihr Wert vorliegt, oder weil ich mein Urteil über die Sache am meisten in dieser bestimmten Richtung betonen will, weil dieser Kreis für mein Interesse der vorderste ist. In diesem Falle ist die Ordnung, die zeitliche Folge, die ich aufstelle, eine solche aus inneren Gründen, nicht aus der Successionsordnung der Thatsachen entsprechenden successiven Wahrnehmungen. Und eben ein solches Werturteil über das Evangelium haben

Das Richtige liegt so nahe, daß man es nicht verfehlen kann, sobald man sich nur von dem oben gerügten Einfalle losmacht, Hellene sei hier der Nichtjude. Denn wenn Jude und Grieche bloß zwei Typen in der Menschheit und der christlichen Gesellschaft unter vielen sind, so haben wir hier einen Satz genau wie folgenden profanen: „Die Nägel sind im Preise gefallen zur Freude aller ihrer benötigten Handwerker, der Tischler zuerst und der Zimmerleute." Hier wird keinem Menschen einfallen, den Satz erst durch die sinnreiche Annahme begreiflich zu machen, die Zimmerleute schließen hier die Schuster, Schlosser und jedes andere ehrbare Gewerk, das nicht ohne Nägel bestehen kann, ein. Genau so wie Paulus in 3, 2 auf den πᾶς τρόπος die Nennung nur eines einzigen folgen läßt, weil er, wie πρῶτον sagt, ihm der erwähnenswerteste ist, so nennt er hier von den πάντες πιστεύοντες nur das zusammengehörige Paar der Juden und Hellenen, weil für ihn und die Leser es von Wichtigkeit war, daß gerade diese in erster Linie (πρῶτον) vom Evangelium ihre Rettung haben und haben müssen. Nun ist τε — καί wirklich Hervorhebung der Gleichmäßigkeit des Hinzuge-

---

wir in V. 16. Wie weit seine heilsame Kraft sich erstreckt und für welche Kreise er sie am nachdrücklichsten behauptet, das sagt der Apostel.

Schott aber macht daraus eine Aussage über die Verkündigung des Evangeliums als ein Geschehen, bei dem zwei von einander trennbare Gebiete immer in derselben zeitlichen Successionsordnung von seinen Wirkungen ergriffen werden. Aber der Satz sagt kein Geschehen aus und es steht auch nicht da παντὶ ἀνθρώπῳ, sondern παντὶ τῷ πιστεύοντι. Er sagt also, was jeder Glaubende am Evangelium hat. Hier wird Schotts Auslegung geradezu unsinnig. Denn es sind bestimmte Heiden eher gläubig geworden als bestimmte Juden. Sollen nun die Heiden nicht eher die rettende Wirkung des Evangeliums in ihrem Glauben erfahren, als bis die an demselben Orte befindlichen Juden dadurch beseligt sind? Oder ein Jude und ein Heide werden gleichzeitig gläubig, soll auch da der Satz noch gelten: zuerst erfährt der Jude die seligmachende Kraft des Evangeliums an sich und erst nach ihm der Heide? Es ist klar, daß man bei der herkömmlichen Restringierung des πρῶτον auf den Juden und Ausdehnung des Ἕλλην über alle Nichtjuden, hier das πρῶτον nur im Sinne von potissimum nehmen kann, und es ist eine unklare Mischung von Exegese und historischer Reflexion, wenn man es neben potissimum zugleich auch noch die zeitliche Priorität ausdrücken läßt.

kommenen. Der Hellene nämlich steht gleichmäßig mit dem Juden in erster Linie, das πρῶτον sc. πάντων τῶν πιστευόντων ist die Richtung, in der Juden und Hellenen gleich sind und zusammengehören. In der That zeigt ja der Apostel im Folgenden, daß die am meisten sich Dünkenden am wenigsten der σωτηρία entbehren können, weil sie die meiste Erkenntnis haben, ohne daß sie dieselbe sich zu entsprechend größerer Gerechtigkeit haben dienen lassen, und weil mit der größeren Auszeichnung durch sie auch die Strenge des göttlichen Gerichtes in Proportion steht.

Daß aber der Apostel, wie er vernünftigerweise mußte, in 1, 16; 2, 9. 10, auch wirklich mit Bewußtsein das πρῶτον gesetzt hat, nicht um die Juden, sondern um den Juden und den Griechen gleichermaßen als die zu bezeichnen, denen in erster Linie gilt, was er sagt, geht aus seiner eigenen Erklärung προῃτιασάμεθα Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας hervor, mit welcher er auf die Erörterung in 1, 18 — 2, 29 zurücksieht. Ich weiß zwar wohl, daß man προῃτιασάμεθα allgemein so faßt, als ob das πρό bedeute „in den früheren Kapiteln"; indessen dieses „vorher" ist durch den Aorist angedeutet, und wie προέγραψα in einem Briefe nur sagt: „ehe ich das gegenwärtig zu Sagende schreibe, schrieb ich jenes andere", so kann προῃτιασάμεθα höchstens bedeuten: „bevor ich die gegenwärtige Anklage gegen alle Menschen ausspreche, habe ich schon eine solche gegen Juden und Griechen erhoben". Dann kommen wir aber auf einem Umwege nur eben dahin, wo unbefangener Sinn gleich anfangen würde. Wie προτιμάω τινά heißt: jemanden allen anderen voran, ihn unter einer Vielheit zuvörderst ehren, so heißt προαιτιάομαί τινα: unter einer Vielheit Anzuklagender einen als den verantwortlichsten, schuldigsten in erster Linie anklagen. Wirklich hat der Apostel in Kap. 1. 2 nicht alle Juden und Hellenen dessen beschuldigt, daß sie unter der Sünde seien, und er sagt darum auch hier nicht ᾐτιασάμεθα γὰρ πάντας τούς τε Ἰουδαίους καὶ τοὺς Ἕλληνας, oder τούς τε Ἰ. πάντας καὶ τοὺς Ἑ. πάντας. Sondern er hat gezeigt, was für Sünden und Schanden im Schwange gehen unter solchen Heiden, die sich mit ihrer Weisheit etwas Besonderes wissen, nämlich griechisch gebildeten, und in welchem fre=

chen, gotteslästerlichen Selbstbetruge sich ein Jude bewegen kann, der sich mit dem Besitze des Gesetzes brüstet, und demgemäß sagt er hier ganz richtig: „beschuldigten wir doch vorweg, in erster Linie, mit vorläufiger Übergehung der anderen Bestandteile der Menschheit, jüdische und hellenische Menschen". Denn erst jetzt kommt er dazu, die ganze Menschheit unter das gleiche Urteil zu stellen (3, 19f.) oder *πάντας αἰτιᾶσθαι*. Und dieses ist eine an richtiger Stelle mit *γάρ* zwischengeworfene Bemerkung, durch welche der Apostel seine jetzige Aussage mit der früheren Darlegung verknüpft, weil man aus ihr eine Vermutung schöpfen könnte, die das Gegenteil seiner wirklichen Meinung wäre.

Scheiden wir nämlich diesen Zwischensatz aus, der sich an das *οὐ πάντως* um seiner Betonung willen ohne den Fortschritt zu hemmen anhängen kann, wie in 7, 1 der Satz: *γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ* wegen des Gegensatzes von *γινώσκειν* und *ἀγνοεῖν* an *ἀγνοεῖτε*, so lautet der Satz, in welchen er unbetont eingeschoben ist: *οὐ πάντως πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι κτλ.* mit einem dahinter zu denkenden Fragezeichen. Denn *οὐ πάντως* mit *πάντας* zusammenzunehmen, wird jedem, der griechische Rede nicht erst aus den Kommentaren zum Neuen Testament und den von ihnen citierten Grammatikern kennen lernt, als das Naturgemäße erscheinen, während das Gehack, das man bisher dem Apostel in V. 9 in den Mund legte, seinen Ohren wehethun mußte. Man verdeckt sich dieses freilich, wenn man etwa umschreibt (s. z. B. Meyer): „Wie nun? sind wir in der Lage einen Vorschutz zu gebrauchen? Nein, durchaus nicht!" Aber in Wirklichkeit lautet die angebliche Rede des Apostels für ein griechisches Ohr etwa so: „was nun? Vorschützen? nicht absolut!" als ob man das Rufen auf dem Exerzierplatze vernähme. Auch abgesehen hiervon und von den Quälereien, durch welche man *προεχόμεθα* zu einem in sich geschlossenen Sinne und *οὐ πάντως* zu der Bedeutung *οὐδαμῶς* zu bringen sucht, geht bei der herkömmlichen Konstruktion ein völliger Unsinn hervor. Denn wenn die *προεχόμενοι*, wie es nach V. 7. 8 schlechterdings nicht anders sein kann (vgl. z. B. v. Hofmann z. d. St.), der Apostel und die Christen sind, und nicht die ganze aus Juden und Griechen als ihren zwei

Hälften bestehende Menschheit, wie Schott S. 206, oder die jüdische Hälfte, wie Mangold S. 107 behauptet, so kann aus der angeblich, aber in Wahrheit gar nicht vorher gegebenen Beweisführung, daß alle Juden und Hellenen unter der Sünde seien, unmöglich folgen, daß die Christen, auch wenn sie alle, was ja nicht der Fall, jüdischen oder hellenischen Ursprunges wären, nichts haben, womit sie sich decken können. Der Apostel führt ja nachher aus, daß sie sich mit der in Christo geschenkten Gottesgerechtigkeit decken. Oder man müßte annehmen, was absurd und der folgenden Ausführung in Kap. 5—8 schnurstracks zuwider ist, daß mit dem jüdischen und dem griechischen Blute auch das Unter-der-Sünde-sein den Menschen anhafte, ob sie auch Christen würden.

Wie die alten Versionen und Origenes, welche noch Griechisch verstanden, wird jeder im Griechischen geübte und nicht durch die exegetische Tradition aus der Bahn gelenkte Leser *τί οὖν προεχόμεθα;* zusammennehmen (so auch Schott, v. Hofmann). Dieses kann ihm nur bedeuten entweder: „was halten wir uns unter diesen Umständen, sei es als Schmuck, sei es als Schutz, vor?" oder da nach Hesychius *προέχεσθαι* soviel ist wie *προφασίζεσθαι* „was wenden wir vor oder ein", nämlich zu unseren Gunsten? In V. 5—8 ist die Christenheit gedacht, die das Zornesgericht Gottes über die Menschheit erwartet. Aus Kap. 1. 2 hat sich ergeben, daß der Jude und der Grieche als solcher in der sie auszeichnenden Erkenntnis keine Garantie dafür besitze, daß er im göttlichen Gerichte bestehen werde. Der Kontrast zwischen seiner Erkenntnis und seinem sittlichen Lebenswandel läßt ihn einem um so strengeren Gerichte entgegengehen, da Gott keine Person ansieht, sondern unparteiisch richtet. Wie kommt es nun, daß die Christen Freudigkeit auf den Tag des Gerichtes haben, daß sie gewiß sind, gerettet zu werden? An dem Beispiele des jüdischen Volkes ist gezeigt worden, daß die menschliche Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit in um so helleres Licht setzt, und in V. 4 hat der Apostel dieses auch als Meinung der Christen hingestellt, daß Gott gegenüber schließlich alle menschliche Gerechtigkeit null und nichtig sein soll. So könnte man schließen, die Christen seien deshalb guter Zuversicht, weil sie sich mit der

kunstvollen Theorie eingewiegt haben, daß, wie ein fauler Schüler einem ehrgeizigen fleißigen zu um so größerem Glanze hilft und ihm um so erträglicher und angenehmer werden mag, je konsequenter er in demselben Gebiete faul ist, in welchem der andere fleißig, ebenso die Christen, je konsequenter sie es unterlassen, dem Guten nachzujagen, um so mehr Gotte Raum geben, zu zeigen, wie viel Gutes er schaffen könne, und ihm um so mehr zu milder und nachsichtiger Behandlung sich empfehlen. Aber Gott ist nicht in dem Sinne des Ehrgeizes gerecht, daß er die Gerechtigkeit allein haben wollte der Welt gegenüber; und eben die in V. 5 vorausgesetzte Thatsache selbst, daß ein Zornesgericht Gottes über die Welt kommt, beruht umgekehrt darauf, daß Gott die Welt dazu erschaffen hat, und von ihr fordert, daß sie gerecht sei, wie er gerecht ist. Nachdem der Apostel in V. 7 in konkreter Vereinzelung veranschaulicht hat, wie auf Grund jener Theorie jeder Sünder gegen das Gericht Rechtseinwand erheben könne, um dann dieselbe von sich und den Christen als eine lästerliche Nachrede (V. 8) abzuwehren, kann die Frage *τί οὖν προεχόμεθα;* nichts anderes bedeuten, als: „was wenden wir also dem kommenden Gerichte gegenüber ein?“ Denn das „Sich-vorhalten eines Dinges“ ist dem Zusammenhange nach hier, wo es der göttlichen Urteilsprechung in dem nunmehr aufs neue sichergestellten Endgerichte entgegengeht, das Meinen und Rühmen, daß man gegen gleich strenge Behandlung und Beurteilung einen kräftigen Einwand besitze, das Geltendmachen einer Wahrheit, welche berechtigt, sich aus dem Urteile der Beschlossenheit unter den künftigen Zorn auszunehmen (vgl. 5, 9). Gewiß haben die Christen etwas vorzuwenden, nämlich die im Glauben gewonnene Gottesgerechtigkeit. Aber um auf diese Lösung des Rätsels zu spannen und um sie desto wirksamer als die einzige auftreten zu lassen, hat der Apostel in kunstvoller Absicht die Rede so eingerichtet, daß er noch eine andere denkbare Möglichkeit zur Erwägung stellen kann, die bisher noch nicht ausgeschlossen war.

Diese Möglichkeit liegt an sich sehr nahe. Nachdem in Kap. 1. 2 zwar von hellenischer und jüdischer Verderbnis, aber nicht von der menschlichen überhaupt, und von jener auch nur in einer Weise die Rede gewesen ist, daß jedermann sich sagen mußte:

dieselbe ist in diesem Maße weder bei jedem Hellenen noch bei jedem Juden zu konstatieren, nachdem sogar von den Juden und nach herkömmlicher Meinung auch von den Heiden gesagt worden ist, welche im Gerichte gerechtfertigt werden mögen, muß bei dem Gedanken an die künftige Verantwortung vor dem göttlichen Gerichte dem Leser doch der sittliche Unterschied in die Erinnerung kommen, der auch abgesehen vom Evangelium in der Welt ist, und daß nicht alle Menschen in dem Falle der ungehorsamen Juden und der entarteten Hellenen sind. Auf das Evangelium hörten und in die christliche Gemeinde traten doch jedenfalls die relativ Gottesfürchtigeren, die Unrechtleidenden, die verhältnismäßig Unschuldigen oder für Besseres Empfänglichen; warum sollte die Zuversicht der Christen auf das Gericht nicht etwa daher rühren, daß sie lauter Menschen waren, bei denen vor ihrer Bekehrung das sittliche Verderben nur geringen Eingang gefunden? In der That stellt sich der Apostel eben diese Frage, wenn er sagt: „was wenden wir Christen unter diesen Umständen für uns ein, was machen wir für uns geltend? Etwa dieses, daß nicht schlechthin alle Menschen unter der Sünde seien, wie es die Schrift meint, welche mit ihren πάντες und οὐδείς alle von der Gerechtigkeit ausschließt?“ Daß dies nicht des Apostels und der Christen Meinung sei, deutet er sofort dadurch an, daß er den verneinten Satz als den schriftgemäßen kennzeichnet, und schließt er vollends aus, indem er mit „wir wissen vielmehr“ (V. 19. 20) einen Satz anknüpft des Inhaltes, daß die Christen in dem Bankrotte Israels dem Gesetze gegenüber ein gottgewirktes Spiegelbild alles menschlichen Gerechtigkeitsvermögens Gotte gegenüber erkennen. Es ist etwas ganz anderes, was die Christen der Rettung versichert und sie als Gerechte dem Gerichte entnimmt (V. 21 ff.).

Sehen wir nun zurück, so ist der infinitivische Satz οὐ πάντως πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι das Objekt von προεχόμεθα, nach welchem τί fragt, und da es ein Urteilssatz ist, so enthält er die vermeintliche Wahrheit, die die Christen für sich geltend machen könnten. Zu dieser Meinung, daß nicht schlechthin, nicht absolut alle unter Sünde seien, könnte, sagt der Apostel in der Zwischenbemerkung mit γάρ der Umstand

verleiten, daß wir in erster Linie, allen voran jüdische und hellenische Menschen als Gottes Zorn erregende angeschuldigt haben. Man sieht demnach deutlich bestätigt, daß der Apostel mit Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι in 1, 16; 2, 9f. wirklich die Juden und Griechen als in erster Linie stehend aus den übrigen Menschen hervorgehoben hat, daß er in Kap. 1 u. 2 Beispiele hellenischen und jüdischen Verderbens gegeben und daß er hier die Reflexion ausschließen will: „weil er Juden und Hellenen voranstellt, von ihnen die Beispiele wählt, und weil weder alle Menschen, noch auch alle Juden und alle Hellenen sich der von ihm gebrandmarkten Fälle spezifisch hellenischen und spezifisch jüdischen Lasters schuldig gemacht haben, so ist seine Meinung, daß vorzugsweise außerhalb der jüdischen und griechischen Gesellschaft, aber auch innerhalb derselben sich Menschen finden, welche von Gott um ihrer Unverderbtheit willen durch das Evangelium ausgesondert werden, um als Christen eine gerechte Gesellschaft zu bilden, bei der es ihm mit seinen Forderungen besser glückt, als beim jüdischen Volke, und die deshalb ihrer relativen Unschuld wegen Zuversicht auf das Gericht hat, welches sie über die übrige Welt kommen sieht."

Auf Grund dieser Erörterungen bitte ich wieder die künftigen Ausleger, daß sie erstens in Röm. 1, 16; 2, 9. 10 Juden und Griechen als das zusammengehörige Paar anerkennen wollen, von welchem der Apostel sagt, daß von ihm zu allererst gelte, was er von den πάντες, πᾶσα, πᾶς behauptet, daß sie zweitens Ἕλλην nicht mit „Nichtjude" übersetzen oder identifizieren, daß sie drittens in 3, 9 τί οὖν προεχόμεθα; zusammennehmen und den folgenden Satz von οὐ πάντως an mit Tilgung des Kommas ausdehnen bis V. 18, und trotzdem daß die Ausführungen aus der Schrift sich so weit erstrecken, erst hinter V. 18 ein Fragezeichen setzen, um den Leser zu erinnern, daß dieses eine beispielsweise Unterfrage zu τί οὖν προεχόμεθα; ist, einen Satz bringend, der als Vorwand dienen könnte, nachdem die Hauptfrage nach einem solchen erhoben ist. Daß sie viertens οὐ πάντως πάντας zusammendenken, dagegen προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας als Satz für sich ebenso in Kommas einschließen, wie 7, 1 γινώσκουσιν γὰρ

νόμον λαλῶ, oder meinetwegen für äußerer Stützen bedürftige Augen in zwei Gedankenstriche, und daß sie fünftens diesen eingeschlossenen Satz nicht anders übersetzen wollen, als: „in erster Linie, an erster Stelle schuldigten wir ja jüdische und hellenische Menschen an“.

---

3. Von der Enthüllung der Gerechtigkeit und der des Zornes Gottes.

Δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν· ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ κτλ. Röm. 1, 17. 18ff.

Es wird mir nicht leicht, gerade an dieser für die richtige Erkenntnis der folgenden Entwickelung, ja des ganzen Briefes wichtigsten Stelle, meine von der heute allgemein recipierten Auslegungsweise abweichende Auffassung darzulegen. Die Erklärer werden hier viel weniger geneigt sein, mich anzuhören und sie durch eine ausführliche Widerlegung des Überlieferten zu gewinnen, würde über den Rahmen der Aufgabe hinausgehen, die ich mir hier gesetzt habe. Dafür tröstet mich freilich der Umstand, daß einzelne Punkte meiner Auffassung von der ältesten bis in die neueste Zeit schon ihre Vertreter gehabt haben, wie z. B. meine Deutung von *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* und die von *ἐν αὐτῷ* in V. 17, welche ich zu nicht geringer Ermunterung nachträglich in der von originaler Empfindungskraft zeugenden Abhandlung von Michelsen (Studien und Kritiken 1873, S. 327ff.) wiedergefunden habe. Mit diesen beiden Präpositionalbestimmungen will ich daher anfangen.

Jeder griechische Leser muß sich von vornherein versucht fühlen, *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* nicht als zwei getrennte jede für sich mit *ἀποκαλύπτεται* zu verbindende Präpositionalbestimmungen anzusehen, sondern als eine einzige, vermittelst einer Modifikation des *ἐκ*

durch εἰς erweiterte. Und dieses Nächstliegende ergiebt sich auch als das von Paulus Gewollte aus der Thatsache, daß er seinen Satz mit dem Schriftworte ἐκ πίστεως ζήσεται belegt, welches nur diese eine Präposition enthält. Dann steht es hier aber ebenso wie mit ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν 2 Kor. 3, 18 und ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν Ps. 86, 8, welche Stellen schon Clericus verglich (vgl. auch dessen Bemerkung zu Hammond II, S. 6) oder Jer. 9, 2: ἐκ κακῶν εἰς κακὰ ἐξήλθοσαν (welche auch Tholuck anführt), und an welchen wir nach bekanntem Gebrauche aller Sprachen ohne Bedenken übersetzen: „von einer Kraft zur anderen", „von einer Herrlichkeit zur anderen, von einem Unglück zum anderen" und dieses dahin verstehen, daß wir in immer steigender, immer weiter sich entfaltender Kraft sei es nun wie Ps. 86, 8 weitergehen, bis wir nach Zion kommen, sei es wie 2 Kor. 3, 18 in immer wachsender Herrlichkeit uns weiterverwandeln, bis wir dasselbe Bild darbieten wie der Herr, sei es wie Jer. 9, 2, daß die Israeliten in immer steigendem Maße in Unglück geraten, ohne ihre Erkenntnis Jahves zu mehren. Ebenso muß auch in Röm. 1, 17 „von einem Glauben zum anderen" übersetzt und dieses nicht von inhaltlich oder hinsichtlich der glaubenden Subjekte verschiedenem Glauben, sondern von dem sich immer steigernden Wachstum des einen und selben Glaubens verstanden werden. Mit dem Wachstum des Glaubens als der bedingenden Voraussetzung (ἐκ) hält das ἀποκαλύπτεσθαι gleichen Schritt und treibt den Glauben, immer weiter zu wachsen. Zu dieser Auffassung stimmt nun auch allein das währendes Geschehen ausdrückende Präsens ἀποκαλύπτεται.

Wer mir bis hierher beistimmt, wird weiter auch das zugeben müssen, daß eine solche Aussage nur Sinn hat, wenn das Subjekt des Verhaltens der πίστις und das Subjekt, dem die ἀποκάλυψις als Erlebnis widerfährt, identisch sind. Denn das eine hat das andere zur Folge, ein einziges Geschehen setzt sich aus ihnen wie aus seinen beiden Faktoren zusammen, und daß gläubiges Annehmen Rettung gewinnt (V. 16), soll erklärt werden. Es wäre also logisch nur dann möglich die vorhergehenden Worte zu deuten „Gottes Gerechtigkeit enthüllt sich in dem Evangelium", wenn das Evangelium auch das glaubende Subjekt wäre.

Denn die Formel ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ist nur möglich, wenn in der Seele des Schreibenden ein πιστεύων selbstverständlich gegenwärtig ist, durch dessen Anwesenheit das bestimmungslose πίστις sich von selbst nach seinem Besitzer näher bestimmt. Wollte der Apostel, wenn jene herkömmliche Deutung seine Meinung träfe, gleichwohl sagen, daß im gläubigen Menschen diese Korrespondenz des Wachstums zwischen Glauben und Gerechtigkeitsenthüllung stattfinde, so mußte er notwendig ἐν τῷ oder ἐν παντὶ τῷ πιστεύοντι hinzusetzen, damit man wisse, von wessen Glauben die Rede sei. Da er nun aber eben in V. 16 von παντὶ τῷ πιστεύοντι geredet hat und die Pronomina auch im Griechischen doch dazu da sind, daß man sie gebrauche, um nicht ewig dieselben Namen zu wiederholen und die Rede monoton und wechsellos zu machen, warum sollen wir nicht das notwendige, aber sonst fehlende ἐν παντὶ τῷ πιστεύοντι, in dem wirklich dastehenden äquivalenten ἐν αὐτῷ finden, welches sonst überflüssig wäre, da nach dem vorhergehenden Verse in dem Begriffe des Glaubens das Evangelium als das, was ihm Wert giebt, schon gesetzt ist? „In ihm" oder „an ihm", nämlich jedem Glaubenden, findet in einem mit dem wachsenden Glauben Schritt haltenden Maße des Zunehmens das statt, was der Apostel ἀποκαλύπτεται nennt.

Bis so weit stimme ich mit Michelsen überein. Aber er hat seine Deutung dadurch verdorben, daß er unter falscher Beiziehung von Gal. 1, 16, wo ἐν ἐμοί, wie ich anderwärts (s. Evangelische Kirchenzeitung 1880, S. 303) gezeigt habe, nicht „in meinem Innern", sondern „an mir" als Substrat und Mittel der Offenbarung bedeutet, ἐν αὐτῷ so auslegt, als werde der Betreffende innerlich dessen inne, das sich enthüllt, daß er zweitens in der gewohnten Weise δικαιοσύνη θεοῦ als Subjekt nimmt und daß er drittens dieses als Eigenschaft Gottes faßt. Der letzte Fehler ist die Konsequenz des zweiten. Denn wenn δικ. θεοῦ Subjekt ist, so kann, bei dem Gegensatze von θεοῦ und αὐτῷ, δικαιοσύνη θεοῦ nur Gottes eigene Gerechtigkeit sein, so sehr auch die Artikellosigkeit auf eine Qualitätsbestimmung und nicht auf Angabe des possessor hinweist. Aber dieses einmal gesetzt, würde der Grieche aus V. 17 etwas ganz anderes heraus=

lesen müssen, als Michelsen, nämlich dieses: „daß die Gottheit gerecht sei und nicht ungerecht, ist eine an sich verborgene Sache, sie wird aber im Bewußtsein des Gläubigen je mehr er glaubt um so offenbarer.“ Daß der Satz für Michelsen mehr sagt, kommt daher, daß er in ihn aus alttestamentlichen Stellen, welche ganz anderen Sinn haben, und übrigens teilweise schon früher z. B. bei Wolf (curae ad h. l.) zu lesen sind, eine Reihe von Gedanken hineinträgt, welche der Leser nicht haben kann, da ihm nicht zugemutet ist, den Jeremia als clavis zu diesem Briefe zu gebrauchen. Daß der Apostel nicht davon redet, daß Gott gerecht sei und als solcher jetzt bekannt werde, geht klar aus der angeschlossenen Schriftstelle hervor, welche von einem gerechten Menschen redet, der, weil ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit hilft, deshalb auch infolge seines Glaubens leben bleiben wird, wenn andere hinsiechen und sterben. Also muß vorher von einer Gerechtigkeit des gläubigen Menschen gesagt sein, welche, weil sie göttlich von Art ist, auch die Kraft der Lebensrettung hat.

Eben dasselbe ergiebt sich aber auch aus der Verknüpfung von V. 17 mit dem Vorangehenden. Denn nicht daß Gott mächtig sei, ist in V. 16 gesagt worden, sondern daß der gläubige Mensch in und mit dem Evangelium eine göttliche lebenrettende Arznei zu genießen bekomme — denn in einem Zusammenhange wo ζήσεται die Vorstellung von Hinsiechen und Sterben erweckt, σωτηρία also die Heilung des Kranken, die Rettung des Sterbenden ist, kann δύναμις θεοῦ nach griechischem Sprachgebrauche nur die wunderbare, göttliche Arznei und heilende Kraft sein, deren Gebrauch retten kann — und dieser bildliche, das Ende bezeichnende Ausdruck verlangt füglich seine Erklärung, welche das γάρ in V. 17 verspricht. Sie kann nur darin liegen, daß, wie die Arznei im kranken Körper eine Änderung seiner vitiosen Lebensbewegung hervorruft, so auch das Evangelium den Menschen in eine neue sittliche Beschaffenheit versetzt, welche das Lebenbleiben für alle Zukunft sicher stellt. Diese bezeichnet das Schriftwort als δικαιοσύνη, welcher das Leben verbürgt ist, und welche so sehr als Sache des Glaubens erscheint, daß der Gerechte eben infolge seines Glaubens das Leben gewinnt. Dem=

nach heischt der Fortschritt der Rede unweigerlich, daß in V. 17 ausgesagt werde, wie statt der bisherigen Krankheitserscheinungen infolge der genossenen Arznei an dem Gläubigen in stetem Wachsen mit dem Glauben sich eine Gesundheit der Lebensbewegung entpuppe, welche als gottgewirkt und göttlich geartet sich darstelle und deshalb auf den wunderbaren, göttlichen Charakter der Arznei schließen lasse; oder ohne Bild, daß V. 17 ausdrücke, wie an dem Gläubigen eine sittliche Lebensbeschaffenheit in immer zunehmender Fülle zu konstatieren sei, welche aufs äußerste überrasche, weil sie nach dem Früheren nicht zu erwarten, nicht zu ahnen war (ἀποκαλύπτεται) und ebendeshalb gegenüber aller historisch bekannten natürlichen menschlichen Gerechtigkeit sich als eine von Gott selbst gewirkte bekunde.

Aber freilich fällt, wenn dieses richtig ist, bei der herkömmlichen Konstruktion, wonach δικαιοσύνη θεοῦ Nominativ des Subjektes zu ἀποκαλύπτεται sein soll, jeder logische Zusammenhang zwischen V. 16 und 17 im Widerspruche mit dem γάρ zu Boden. Denn V. 17 sagt dann nichts wesentlich anderes aus, als δίκαιος γὰρ κατὰ θεὸν ἀποκαλύπτεται (αὐτὸς sc. ὁ πιστεύων) ἐκ π. ἐ. π. und man würde weder einsehen, wie der Glaube diese immer wachsende Gerechtigkeitserscheinung mit sich bringe, noch, was die Hauptsache, wie dieselbe mit dem Evangelium zusammenhange. Denn nicht vom Glauben, auch nicht von der Gerechtigkeit, will der Apostel etwas sagen, sondern vom Evangelium, daß es dem Gläubigen göttliche Lebensrettung, weil göttliche Gerechtigkeit bringe, und daß in ihm darum das Heilmittel vorhanden sei, auf welches jenes Wort Habaqqugs hindeute. So gewiß nun in dem Satze δύναμις γὰρ θεοῦ κτλ. das Wort τὸ εὐαγγέλιον Subjekt ist und δύναμις Prädikatsnominativ, so gewiß ist auch in V. 17 dasselbe Subjekt vorhanden, nämlich das gedachte τ` εὐαγγέλιον, und δικαιοσύνη θεοῦ ist Prädikatsnominativ, und zu übersetzen: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht, ist es doch ein Gottesheilmittel zur Rettung für jeden daran Glaubenden, denn als eine Gottesgerechtigkeit offenbart es sich an ihm von Glauben zu Glauben."

Fragen wir aber, für wen diese Offenbarung stattfindet, so versteht sich von selbst, daß im allgemeinen für den Beobachter

des Gläubigwerdenden; da hier aber Paulus von sich selbst sagt, wenn er auf das zurückblicke, was er mittelst desselben zustande gebracht sehe, so habe er sich des Evangeliums nicht zu schämen, dessen Bringer er sei (V. 16[a]), so will seine Aussage vor allem als Resultat der Beobachtung angesehen sein, die er selbst gemacht hat. Überall, bei Juden und Hellenen voran, hat er erfahren, daß das unscheinbare Evangelium in demselben Maße, als man im Glauben an dasselbe wuchs, eine sittliche Lebensgestalt zur Folge hatte, welche gegenüber der natürlichen Sittlichkeit, göttlichen Ursprung und göttliche Qualität bekundete. Es offenbarte sich also, es stellte sich heraus, daß der Glaubende in und mit dem Evangelium eine von Gott begründete und gewirkte Gerechtigkeit in Besitz genommen habe und stets zu eigen gewinne, welche beweise, daß Gott mit dem Evangelium wie mit einem wunderbaren Heilmittel die Menschen von dem Tode erretten wolle, dem sie entgegensiechen. Und dem entspricht der ganze Gang der folgenden Darlegung, welche zeigt, daß der Mensch, der mit seiner bisherigen Sittlichkeit, die er abgesehen vom Evangelium hat, vor Gott nicht bestehen kann, sobald er dem Evangelium glaubt, die Zuversicht und den Frieden eines Gerechten zu Gott gewinnt, und jemehr er durch den Glauben in die Gemeinschaft mit Christo hineinwächst, zu einer sittlichen Macht und Freiheit wiederhergestellt wird, welche ihn befähigt, sich selbst allen fleischlichen Lüsten zum Trotze in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen, und allen Leiden der Zeit gegenüber die Seligkeit eines auf ewig und lediglich für das Gute geborgenen Kindes Gottes zu behaupten (Kap. 5—8). Und diese Darlegung giebt der Apostel in der Form einer mit den Lesern angestellten Selbstbesinnung des Christen auf den Reichtum, der ihm in dem Glauben an das Evangelium innewohnt, einer immer tieferdringenden Selbstbesinnung des Glaubens auf sein eigenes Wesen.

Dieses würde sofort bei 1, 18 klar werden (wie es bei genauer Beachtung der Formen der Rede, wo sie ihre Fortschritte markiert, wie z. B. 3, 28 *λογιζώμεθα οὖν* (denn so ist zu lesen, s. darüber die 5. Abhandlung) oder 5, 1, wo *ἔχωμεν* zu lesen ist (s. darüber die 7. Abhandlung), 3, 1ff. 9; 4, 1; 6, 1. 15, wo *τί οὖν ἁμαρτήσομεν;* zu schreiben und zu ver=

binden ist; 7, 1 u. s. w., und durch die auffällige Thatsache sich aufdrängt, daß der Apostel nirgends in diesem Zusammenhange in apostolischer Vollmacht verkündigt, sondern nur als Christ mit Christen reflektiert), wenn man nicht jene Aussage und ihre Verknüpfung mit dem Vorigen in der sonderbarsten Weise mißverstanden hätte. Es ist ein Mißverstand, in V. 18 eine objektive Belehrung des Apostels zu finden, welche den Lesern sage, was sie sonst nicht oder nicht so wissen würden, nämlich daß die Welt unter einem Zornesgerichte stehe oder einem solchen entgegengehe, und daß deshalb von Gott die Veranstaltung des Evangeliums getroffen sei, welches den Glaubenden gerecht machen und so retten solle. Die Ausleger (nur Schott, S. 139 findet hier bloßen Gleichklang) haben freilich nicht den absichtlichen Parallelismus der beiden ἀποκαλύπτεται verkannt; aber weil sie das erste nicht in seinem Vollsinne nahmen, haben sie auch das zweite falsch verstanden und den Parallelismus falsch ausgebeutet. Man muß sich doch gegenwärtig halten, daß ἀποκαλύπτεται ein an den Fortschritten der πίστις gemessenes fortwährendes Geschehen bezeichnet und keine einmalige Offenbarung vom Himmel herab, sodann daß es an sich bedeutet, wie etwas verborgen Daseiendes Gegenstand offenkundiger Wahrnehmung wird, nachdem man vorher nichts oder nicht dieses von ihm geahnt hatte. So entdeckt der sich selbst beobachtende Christ und der den Christen beobachtende Mensch in einer mit dem Glauben selbst stets zunehmenden Klarheit und Sicherheit, daß das zunächst gar nicht danach aussehende Evangelium an dem Gläubigen sich sofort als eine in ihn gekommene oder über ihn gekommene von Gott stammende Gerechtigkeit bethätigt. Es muß also göttliche, sittlich umgestaltende Impulse in sich bergen und in den Menschen hineinbringen. Und eine begründende Erklärung dieses Satzes (γάρ V. 18) kann füglich nur gegeben werden, indem diese Impulse der Reihe nach zur Sprache kommen, und in der That ist in V. 18 der allererste Impuls genannt, den der Glaubende vom Evangelium erhält, und welcher an seinem Teile veranschaulicht, wie dasselbe dem Glaubenden zu göttlicher Gerechtigkeit wird. Man sieht das Evangelium ganz anders an, als vorher, wenn man beobachtet hat, welchen Umschwung es am Glaubenden in der sittlichen Lebens=

führung hervorbringt. Und diesen bringt es unter anderen dadurch hervor, daß es in erster Linie die Augen aufschließt für das Verhältnis Gottes zu der sittlichen Beschaffenheit der empirischen Menschenwelt; daß durch das Evangelium dem Glaubenden sich dieses in seiner Wirklichkeit ganz anders darstellt, als er bisher geahnt hat. Ich wüßte nicht, wie das Evangelium es anfangen sollte, den Glaubenden zu einer göttlichen Gerechtigkeit zu bringen, als indem es ihm zuerst zeigt, in welcher verdammlichen Lebensbewegung er sich bisher befunden hat, und wie seine bisherige vermeintliche Gerechtigkeit in Wahrheit Gott berühre.

Die Ausleger aber finden hier irregeleitet durch ἀπ' οὐρανοῦ eine objektive Offenbarung des göttlichen Zornes. Diejenigen lasse ich beiseite, welche das Unmögliche unternehmen, dieses ἀποκαλύπτεται von der Zukunft und das in V. 17 von der Gegenwart zu deuten (z. B. Philippi). Aber sie haben 2, 5, wo unzweifelhaft die objektive Kundgebung des göttlichen Zornes auf den Tag verlegt wird, an dem sich endgültig herausstellt, daß Gott ein gerechter Richter ist, für sich, wenn sie die von den anderen in V. 18 gefundene objektive Bekundung auf den Tag des zukünftigen Gerichtes verlegen. Deshalb ist diese Voraussetzung falsch. „Es enthüllt sich Gottes Zorn" setzt voraus, daß Gottes Zorn vorhanden war, aber nicht wahrgenommen wurde. Die Enthüllung kann geschehen, indem den Menschen die Augen geöffnet werden, um zu sehen, wo sie zuvor blind waren und das Vorhandene nicht sahen. Sie kann zweitens geschehen, wenn zuvor Gott zwar zürnte, seinen Zorn den Menschen aber verbarg, ihn heimlich in seine Brust verschloß, und nun ihn in entsprechenden Äußerungen den Menschen fühlbar macht, daß sie den zuvor nicht geahnten nun schmerzlich an sich selber erfahren. Daß der Apostel diese Weise kennt, zeigt 2, 5, aber er verlegt diese Art der Enthüllung auf den Tag der Offenbarung des gerechten Weltrichters. Wie sollen wir uns nun aber diese Enthüllung als eine Selbstbethätigung Gottes in der Gegenwart denken? Hat Gott mit dem Eintritt des Evangeliums in die Welt angefangen, seinen Zorn gegen sie durch eigends hierzu ausgewählte Verhängnisse an den Tag zu legen, nachdem er ihn bisher unter der Miene der χρηστότης, der ἀνοχὴ, der μακροθυμία verborgen

hatte? Aber der Apostel bezeichnet ja die gegenwärtige Weltzeit eben im Gegensatze zu dem zukünftigen Gerichtstage als eine Zeit, wo Gott vielmehr an den Tag lege, wie reich er an zuwartender Freundlichkeit und Geduld sei (2, 4ff.). Wenn man aber unter dem sich offenbarenden Zorne Gottes die Verhängung derjenigen Übel versteht, welche vor dem Evangelium von Anfang an in der sündig gewordenen Welt sich finden, dann kann von keiner Enthüllung und vorhergehenden Verheimlichung des göttlichen Zornes die Rede sein; denn weitentfernt, diesen Zorn heimlich zurückzuhalten, hat Gott ihn dem sündig gewordenen Menschen sofort zu erfahren gegeben.

Hieraus ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß der Zorn Gottes, von dem hier die Rede ist, ein wirklich bestehender, aber abgesehen vom Evangelium dem Menschen verborgener ist, daß die Enthüllung desselben in der Öffnung der Augen für ihn besteht, und endlich daß nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden diese Enthüllung die vorderste unter den sittlichen Wandlungen ist, die der Glaubende vom Evangelium erfährt und die es als eine Gottesgerechtigkeit an ihm ausweisen. Dem Gläubigen enthüllt sich, daß Gott zürnt.

Man wird hiergegen einwenden, dieser subjektiven Fassung widerstrebe der Zusatz *ἀπ' οὐρανοῦ*[1]). Indessen erst möge man die himmlischen Phänomene aufzeigen, welche beweisen, daß Gott aller Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zürnt, indem er sie schonungslos straft, ehe man der Erklärung dieses Satzes das Gesetz auferlegt, *ἀπ' οὐρανοῦ* zu *ἀποκαλύπτεται* zu konstruieren. Die Heiden haben Gottes Zorn auch gekannt, auch göttlichen Zorn über Übelthäter, aber nicht in dem Sinne, wie das Evangelium ihn offenbart. Daher muß *ὀργὴ θεοῦ* näher bestimmt werden

---

[1]) Auf Schotts (S. 141) Deutung, der, hierin gefolgt von Mangold, S. 101, den Gegensatz zu *ἐν αὐτῷ* V. 17 = *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* findet, brauche ich nicht einzugehen, da nach dem Obigen *ἐν αὐτῷ* „an dem" Gläubigen bedeutet. Übrigens verhehlt sich Schott selber nicht, daß diese Enthüllung des Zornes den von ihm betroffenen Menschen nicht gerade etwas enthüllt habe (S. 144), ein Eingeständnis, daß es andere sind, denen enthüllt wird.

durch ἐπὶ πᾶσαν κτλ.; wenn aber ἐπί den Begriff ὀργὴ θεοῦ zu vollenden dient, dann auch um der Zusammengehörigkeit der termini a quo und in quem willen ἀπ᾽ οὐρανοῦ. Ein Zorn Gottes vom Himmel ausgehend und sich erstreckend über alle menschliche ἀσέβεια und ἀδικία enthüllt sich als vorhanden dem Glaubenden. Gott ist nicht, wie die Epikurische Theorie lehrt, gleichgültig und unbekümmert um das sittliche Treiben der Menschen, vielmehr reagiert er energisch gegen allen Widerspruch der Menschen gegen göttliches und menschliches Recht und dieses in dem Umfange und in der Kraft, welche damit gegeben ist, daß seine Reaktion ausgeht von der Stätte, wo alles Unterhimmlische untrüglich gewußt und alle Verknüpfung irdischer Ereignisse allgewaltig entworfen wird. Himmlisches gerechtes Verhängnis der Strafe sieht das geöffnete Auge des Glaubens jetzt, wo vorher nichts als Zufälliges wahrgenommen wurde. Erst das Evangelium bestimmt den Glaubenden dazu, in den Schanden V. 24. 26f. und in dem Widerstreit des eigenen sittlichen Urteils zum eigenen Verhalten der natürlichen menschlichen Gesellschaft nicht gleichgültige Zufälligkeiten zu sehen, die ebenso gut anders sein könnten, sondern ein göttliches Verhängnis, das wie ein Netz die menschliche Gesellschaft umgarnt, um sie ins gerechte Verderben zu ziehen. Auf diese Weise sind wir der Verlegenheit überhoben, den Zorn Gottes als noch nicht wirksam zu denken oder als in den natürlichen Übeln sich bethätigend und nicht zu wissen, weshalb Paulus bei der Schilderung heidnischer Sünde auf die Nemesis aufmerksam macht, die in ihr waltet, und wie sich dieses göttliche Dahingeben zu dem Zorne Gottes verhalte, von dem V. 18 die Rede ist.

Wir sehen darin den ersten sittlich erneuernden Impuls, den der Glaubende vom Evangelium erfährt, gezeichnet: wie kann er noch in den Sünden, Schanden und Lastern leben, die er zuvor als irrelevante Zugaben zum menschlichen Wesen angesehen hat, nun aber als himmlisch geordnete Verhängnisse der Sündenstrafe würdigt, mit welchen der sittliche Ernst Gottes gegen die Unnatur der Verkehrung des Verhältnisses zu ihm reagiert? Er sieht jetzt sein früheres Leben und das der Welt, an dem er teilgehabt, nicht mehr als ein bei der Unvollkommenheit der menschlichen

Natur der seligen Natur der Götter gegenüber notwendig fehlsames an, dessen Verirrungen deshalb zu entschuldigen seien, sondern die Menschen stehen ihm als unentschuldbar da, weil sie ihm als solche erscheinen, die wider besseres, von Gott ermöglichtes Wissen gesündigt haben. Denn das ist die Meinung der mit τῶν τὴν ἀλήθειαν — κατεχόντων beginnenden Näherbestimmung der menschlichen ἀσέβεια und ἀδικία. Der Artikel drückt aus, daß die Menschen vor Gottes und vor des Gläubigen Auge als solche erscheinen, die bei ihrer Ungerechtigkeit die Wahrheit besitzen. Denn die Wahrheit κατέχειν heißt, so allgemein auch jetzt anders gedeutet wird (auch von Weiß, Biblische Theologie, § 69, b), im Griechischen lediglich „die Wahrheit in Besitz haben oder halten". Daß der Apostel es nicht anders gemeint hat, zeigt ja V. 19. 20 aufs deutlichste, sofern er nicht beweist, daß sie der Wahrheit keinen Einfluß verstatten, sondern daß sie sie haben und daß sie deshalb keine Entschuldigung für die Verfinsterung und Verkehrung haben, welche mit der ebenfalls unentschuldbaren Weigerung, Gott recht zu ehren, bei ihnen eingetreten ist. Schott hat dieses richtig gefühlt und bezieht deshalb mit einer sonderbaren Auslegungskunst V. 19 als Begründung nicht auf das κατέχειν, sondern auf das darin liegende ἔχειν. Das heißt ja eingestehen, daß dem Apostel κατέχειν nur ein modifiziertes ἔχειν schon in V. 18 war, und nicht ein als Niederhalten modifiziertes Abwehren, Zurückdrängen. Sodann bedenke man, daß es ja nicht heißt, Gott zürne über die τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντας, sondern göttlicher Zorn bethätige sich gegen alle ἀσέβεια und ἀδικία bei den Menschen, als solchen, die bei aller ἀδικία die Wahrheit besitzen, welche vor ἀσέβεια und ἀδικία bewahren müßte. An dieses Besitzen der Wahrheit schließt sich V. 19 an: deshalb erscheinen sie als die Wahrheit besitzende, weil die Quelle aller sittlichen Wahrheit, nämlich der Gottesbegriff unter ihnen eine öffentliche Sache und kein privates Geheimnis ist. Denn nichts anderes als die notitia dei, welche Cicero bei allen Völkern vorhanden weiß, meint τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, und φανερὸν bezeichnet das öffentlich Bekannte, Notorische gegenüber dem Geheimen, das nur der Privatbesitz weniger ist; ἐν αὐτοῖς aber, wie schon Wolf erwog, in notwendiger Konsequenz klarer Rede nicht „in ihrem

Innern" (so z. B. Philippi), denn dann wäre es eben nicht φανερόν, sondern „unter ihnen", so daß jeder, der da will und an dem Gesamtleben teilnimmt, auch an diesem Wissen um Gott teilnimmt. Daß dieses Wissen ein öffentlicher Gemeinbesitz, geht darauf zurück, daß Gott selber ihnen jene Vorstellung durch die stets andauernde allgemeine öffentliche Predigt des unabhängig von Menschen gewordenen und erhaltenen Universums kundgethan hat (V. 19ᵇ). Denn seit die Welt existiert, versichtbart sie dem Denkenden, was gotthaftes Wesen sei, und illustriert sie jedem die darauf gegründete gemeinsame Überlieferung von Gott, wenn sie an ihn kommt, so daß überall, wo die Menschen Gotte die rechte Ehre weigern, sie deshalb unentschuldbar sind, weil ihnen vorher wahre Kunde von Gottes Wesen zugekommen ist (V. 20).

Demnach wird in V. 19ff. nicht von apostolischer Autorität eine Geschichte der Entstehung des Heidentums oder des Abfalles des Heidentums erzählt, wie z. B. Weiß a. a. O., § 69 es auffaßt, indem er die Aussagen Pauli von der religiös-sittlichen Gesamtentwickelung der nicht jüdischen Menschheit als dem Lebensprozesse eines einzigen immer mit sich identischen Individuums versteht und die von Paulus hervorgehobenen Seiten als aus einander folgende Stadien dieser Entwickelung deutet, noch wird hier eine Philosophie der Geschichte gegeben, wie Mangold a. a. O., S. 101 sich ausdrückt. Sondern es wird gesagt, wie dem zum Glauben an das Evangelium Gekommenen seine eigene natürliche Vergangenheit in religiös-sittlicher Hinsicht, welche für seine nichtchristlichen Volksgenossen noch Gegenwart ist, sich darstelle, nämlich so ganz anders, als demjenigen, welchem das Evangelium die Augen nicht geöffnet hat. Wo dieser ein relativ gleichgültiges Treiben sieht, um das die Götter sich nicht kümmern, zufällige Irrtümer, das unabänderliche Los der schwachen Menschennatur, da enthüllt sich dem Glaubenden, weil Sünde gegen Gott wider das bessere, von Gott selbst gegründete Wissen, eine schreckende Energie des alle Sünde strafenden Gottes, ein himmlisches unentrinnbares wie gerechtes Verhängnis, welches mit auffallender Absicht und Konsequenz für das gläubige Auge dem Sünder in der Entwickelung seiner Sünde die Brandmarke

aufdrückt, die da beweist, daß der gerechte Richter ihn für sein Gericht gesichert hat.

Ich könnte hier abbrechen, wenn ich nicht bei den Auslegern eine sichere Auffassung des Verhältnisses von 1, 22 ff. zum Vorangehenden vermißte. Gottes gerechter Zorn zeigt sich darin und die Menschen sind unentschuldbar, wenn sie Gott die rechte Ehre weigernd in Eitelkeit der Gedanken und Versinsterung des Herzens geraten sind, das ist der Gedanke, der nach V. 18—21 dem Glaubenden aufgeht, wenn er auf die Gesellschaft zurückblickt, der er bisher angehörte. Je mehr allgemein dieses lautet und je absichtlicher V. 21 auf ein abschließendes Werturteil ausläuft, desto notwendiger muß hiernach eine Vergegenwärtigung einzelner hervorragender Erscheinungen folgen, welche dieses Werturteil rechtfertigt. Und durch die asyndetische Anfügung von *φάσκοντες κτλ.* V. 22, welche soviel bedeutet, wie ein deutsches Kolon hinter V. 21, bestätigt der Apostel diese Erwartung. Es ist daher das Subjekt von *ἐμωράνθησαν* nicht zu ergänzen, sondern in *φάσκοντες* zu finden: „solche, welche prahlten, weise zu sein, verfielen in die Narrheit", die V. 23 kennzeichnet. Wenn sie nun in Lüsten und Schanden leben, durch welche sie ihre eigene leibliche Erscheinung um ihren Adel und ihre Würde bringen (V. 24), so ist dem Glaubenden darin die Reaktion des Gottes ersichtlich, dessen Herrlichkeit sie herabgezogen haben. Ohne Zweifel denkt der Apostel und denken seine Leser hierbei an die mit ihrer Weisheit prahlende hellenisch gebildete Gesellschaft, an welcher V. 22—24 am deutlichsten wahrzunehmen ist.

Je konkreter wir aber dieses als einzelnes Beispiel auffassen, desto sicherer erwarten wir in dem Satze *οἵτινες* ein zweites andersartiges, denn V. 25 ist mit V. 22 durchaus parallel, erstens in der asyndetischen Anfügung, zweitens darin, daß das Subjekt durch eine Thätigkeitsbeschreibung charakterisiert wird, das erste Mal durch ein Partizip (*φάσκοντες*), das zweite Mal durch eine ihm äquivalente Relativkonstruktion qualitativer Art (*οἵτινες* = solche, welche). Denn, wie schon v. Hofmann richtig erkannt hat, diejenige Auslegung, welche, statt hinter V. 24 stark zu interpungieren und mit V. 25 eine neue Periode zu beginnen, *οἵτινες* als Charakterisierung des Objektes von *παρέδωκεν*

in V. 24 nimmt, läßt der eigenen Bequemlichkeit und der Knechtschaft gegen die gedruckten Ausgaben zuliebe den Apostel in unklarem Wirrwarr der Gedanken stolpern, ihn, der im ganzen klarer zu denken und überlegter zu reden pflegt, als seine sämtlichen Ausleger. Aber wenn v. Hofmann nun seinerseits V. 25 als Objektsbeschreibung zu dem παρέδωκεν des 26. Verses konstruiert, so mutet er dem Apostel, der doch in V. 26 einfach τούτους παρέδωκεν ὁ θεός denken und schreiben mußte, wenigstens in der Form eine Selbstverwirrung zu, welche hier psychologisch und rhetorisch unveranlaßt ist, da die dem Paulus so geläufige Benediktion (V. 25) ihm unmöglich so viel Neues zu denken eingab, daß er einen Augenblick das zuvor Gesagte vergessen und deshalb mit Änderung der Rede künstlich zurücklenken mußte. Ohnehin würde V. 25. 26 dem Satze V. 22—24 dann nicht so parallel sein, wie die Anfänge nach den obigen Bemerkungen es versprachen. Denn V. 22—24 enthält zwei Aussagen: „die dieses thaten, die verfielen Gotte gegenüber auf die und die Verirrung, in krassem Widerspruch mit dem im Partizip Gesagten", das ist die eine Aussage. Die zweite ist: „darum gab Gott sie auch dahin". Nach dieser Analogie ist V. 25 als eine erste in sich geschlossene Aussage zu fassen, da V. 26 offensichtlich die zweite der zweiten der ersten Periode parallel gebaute sein soll. Dann kann aber die Rektion des οἵτινες nicht über den ganzen V. 25 sich erstrecken, indem sonst die erste Aussage über das durch οἵτινες κτλ. umschriebene Subjekt fehlen würde, sondern, wie der Apostel selbst andeutet, indem er durch μετά vor ἤλλαξαν im Unterschied von V. 23 den Trieb des Lesers erstickt, die weitere Präpositionalbestimmung ebenso wie V. 23 zu ἤλλαξαν zu ziehen, nur bis θεοῦ. Diese Subjektsbezeichnung „solche, welche die Wahrheit Gottes wie eine minder werte Sache in Tausch weggegeben haben", erklärt sich in ihrer Kürze aus dem durch den gleichen Verbalbegriff angedeuteten Rückblicke auf die Beschreibung der ersten Verirrung in V. 23. Denn wer die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in Gedanken herabsetzt, daß er sie in Gebilden wiederfindet, welche aussehen wie Menschen- oder Tierbilder (im wesentlichen ebenso Weiß a. a. O., § 69, c), der giebt in der That die Wahrheit Gottes, die nach V. 18 in

seinem Besitze ist, in einem Tausche weg, bei dem er sich betrügt und belügt. Und weil es sich aus dem Gegensatze von Wahrheit und Lüge von selbst versteht, daß, wer die Wahrheit in Tausch weggiebt, dafür Lüge eintauscht, nämlich nach V. 23 hier die lügenhafte Vorstellung von Gott, bei welcher das spezifische Wesen der Gotthaftigkeit dem Bewußtsein entschwindet und die Gottheit auf das Niveau der Kreaturen herabgezogen wird, so konnte der Apostel erstens mit Artikel von τὸ ψεῦδος reden und zweitens mit Überspringung der überflüssigen Angabe, daß sie Lüge eintauschten, und unter Voraussetzung dieses Gedankens, indem er ἐν τῷ ψεύδει vor das Verb des Hauptsatzes stellte, gleich sagen, in welche Narrheit sie vermöge der eingetauschten Lüge verfielen.

Das ist demnach die gesuchte erste grammatisch und rhetorisch tadellose Aussage über die, welche die Wahrheit Gottes in Tausch angegeben hatten, daß „sie vermöge der eingetauschten lügenhaften Vorstellung, der kein wirklicher Gott entsprach, dazu kamen, sowohl (καὶ ἐσεβάσθησαν) die Gott gebührende religiöse Scheu, als auch (καὶ ἐλάτρευσαν) die Gott gebührende kultische Verehrung, an dem Schöpfer, der berechtigte Hände danach ausstreckte, in blinder Ignoranz vorübergehend (παρὰ τὸν κτίσαντα) dem Geschöpfe aufhingen“. Es ist nun gegen den deutlich bezeichneten Fortschritt der Gedanken und an sich ganz unrichtig, hier statt einer anderen weiteren Verirrung nur dieselbe zu sehen, wie in V. 23 (so z. B. Schott, S. 146). Die Griechen, die Weisen haben nicht gemeint, indem sie die Herrlichkeit Gottes in Menschen- und Tiergestalten anschauten, die betreffenden Kunstwerke anstatt Gott anzubeten; und der Apostel hat nur gesagt, daß sie Narren gewesen seien, indem sie die Herrlichkeit Gottes für das Auge in Kunstgestalten zu veranschaulichen meinten, welche Menschen- und Tierbildern ganz ähnlich waren. Jetzt will er aber sagen, welche weitere Narrheit und Selbsterniedrigung die keineswegs überraschende Folge der in jenem Beispiele veranschaulichten Vertauschung des wahren Gottesgedankens mit der Lüge gewesen ist. Denkt man sich nämlich einmal die Gottheit nach Analogie des geschöpflichen Menschen, so kann der Mensch sich dahin verirren,

dem ihm gleichen geschöpflichen Menschen Gottesdienst zu leisten, und denkt man sie sich nach Analogie von Tieren, so kann es geschehen, daß man wie die Ägypter z. B. selbst die untermenschlichen Bestien mit religiöser Scheu ansieht und mit religiösem Dienste ehrt. Diese grauenhafteste Verblendung, daß der Mensch dahin kommt, den natürlichen kreatürlichen Menschen seinesgleichen, mit dem er Gotte dienen sollte, die pure Bestie, welche ihm von Gotteswegen unterworfen und mit Scheu vor dem Menschen nach Gottes Ordnung erfüllt ist, wie einen Gott mit religiöser Scheu anzusehen, ihnen Weihrauch und Gaben darzubringen, die meint der Apostel; von ihr sagt er in V. 26. 27 mit schneidiger Dialektik, wie der Gläubige in der Thatsache, daß eben die Gesellschaft, in der solcher Kult zuhause ist, die natürliche Zusammengehörigkeit von Mann und Weib in unnatürlichem Brande aufhebt, eine das Zornesverhängnis Gottes bekundende auffällige Korrespondenz zu der Unnatur erkennen müsse, mit der sie dort das Verhältnis der Zusammengehörigkeit und Gleichheit aller Menschen, aller Kreaturen vor Gott aufgehoben hat.

So allgemein die Worte der Anlage der Schilderung nach auch lauten, so zweifellos scheint mir, daß der Apostel in V. 25_b besonders die römische Despotenlatrie im Auge hat, und in V. 26. 27 die den Lesern wohl bekannte hohe hellenisch gebildete römische Gesellschaft, von der man aus Tacitus und dem Romane des Petronius sich eine Vorstellung machen kann. Eben in die römische Gesellschaft mit ihren servilen Höflingen, ihren gewissenlosen Delatoren, ihrer pietätlosen Habsucht, ihren blutsaugerischen Rittern, ihren reichen Prassern und Lüstlingen führt uns auch V. 28—32, welche Schilderung wegen des verknüpfenden *καὶ* und des ein bekanntes Subjekt voraussetzenden *αὐτούς* auf dieselbe Gesellschaft zurückgeht, welche der Apostel mit *οἵτινες* in V. 25 zu fixieren begann. Es kommt also V. 28 ff. nicht als ein drittes Beispiel zur Veranschaulichung von V. 21 zu dem ersten V. 22—24, dem zweiten V. 25—27 hinzu, sondern als eine zweite Seite der Schilderung der die Wahrheit Gottes in Tausch Weggebenden zu V. 25^b—27 als der ersten. Dieses bestätigt sich durch die Erwägung, daß bei dem Weggeben der Wahrheit Gottes in Tausch zweierlei Momente zu

unterscheiden sind, sowohl das Wesen dessen, was man eintauscht, als auch das dagegen heruntergewertete Wesen des Weggegebenen. Was das ψεῦδος für Folgen schlimmer Art mit sich brachte, hat V. 25ᵇ—27 gezeigt, wie die Herunterwertung der Wahrheit Gottes sich gerächt, will, wie καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν — ἐν ἐπιγνώσει angiebt, V. 28—32, zeigen.

Demnach kann keine Rede davon sein, daß 1, 28—32 auf einmal von jüdischer Verderbnis rede, wie Michelsen meinte, und am allerwenigsten hat es Vernunft, in 2, 1 einen Zuhörer „mosaischer Konfession" auftreten zu lassen (s. z. B. Mangold, S. 102). Sondern nachdem der Apostel in seiner Berechnung die Schilderung bis dahin geführt hat, daß man selbst in dem Widerstreit unseres sittlichen Verwerfungsurteils zu dem Treiben, in das wir selbst verwachsen sind, ein göttliches Strafverhängnis bekundendes Phänomen sieht, sagt in 2, 1ff. der Christ sich selber für den Fall, daß er jenes Treiben für sich fortsetzen und sich an dem durch das Evangelium geschärften Vermögen der Aburteilung über die Verirrung des Heidentums und die Sünden der Gesellschaft genügen lassen wollte, und sagt er jedem anderen Menschen, der das Evangelium in der Einbildung ablehnt, daß er schon ohne dasselbe wisse, wie unrecht alle diese Dinge seien, das, was 2, 1ff. ausgeführt wird. Vermöge des Evangeliums weiß der Christ von einem Tage endgültigen Gerichtes, wo es auf das geübte Verhalten und nicht aufs Wissen und Urteilen ankommt, und wo deshalb, so knüpft sich der Übergang auf die Juden an, auch das bloße Haben des geoffenbarten Gesetzes keinerlei entscheidenden Wert besitzt.

Nach vorstehender Ausführung formuliere ich meine Desiderien für die künftige Auslegung des Römerbriefes dahin, daß man erstens in 1, 17 ἐν αὐτῷ auf παντὶ τῷ πιστεύοντι V. 16 beziehe, δικαιοσύνη θεοῦ als Bezeichnung dessen fasse, als was sich das offenbart, was da offenbart wird, und endlich als Subjekt, das sich offenbart, τὸ εὐαγγέλιον V. 16 ansehe. Zweitens nehme man ἐκ πίστεως εἰς πίστιν als von Glauben zu Glauben d. i. mit dem stets fortschreitenden Glauben folgeweise fortschreitend. Drittens fasse man ἀποκαλύπτεται in V. 18 als eine Enthüllung, welche dem Glaubenden als solchem widerfährt. Vier=

tens κατέχειν τὴν ἀλήθειαν als „die Wahrheit in Besitz haben“. Fünftens betrachte man V. 22—24 und die doppelteilige Periode V. 25—32 als Beispiele der Veranschaulichung für den allgemeinen Satz V. 21. Sechstens man setze ein Punktum hinter V. 24, tilge das Komma hinter ψεύδει, setze es vor ἐν und übersetze καὶ — καί mit „sowohl — als auch“. Siebentens man übersetze in V. 19 φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς mit „ist unter ihnen eine offenkundige Sache“. Wer mir in diesen Kleinigkeiten folgt, wird sich durch eine Gestaltung der Rede belohnt sehen, bei welcher sie korrekt ist in Form und Inhalt und ganz anders als bisher klaren und drängenden Fortschritt darbietet.

---

4. Vom Zeugnis des Gewissens und den das Gesetz erfüllenden Heiden in Röm. 2, 14—16.

Es kann anmaßlich erscheinen, diese Stelle noch einmal von meinem Standpunkte zum Gegenstande der Erörterung zu machen. Ebenso wie ich hat als Liebhaber sie schon Laurent in seinen anregenden Studien (1866) behandelt, und ganz richtig herausgefunden, daß hier irgendwie eine Unterbrechung der Rede anzunehmen sei. Aber indem er V. 16 mit V. 13 verbindet und V. 14. 15 an den Rand setzt (vgl. S. 19), giebt er weder formell etwas wesentlich Neues, noch weicht er von der alten Auffassung von V. 14. 15 ab, welche nach meiner Meinung rundweg aufgegeben werden muß. Desto mehr Neues brachte Michelsen (Studien und Kritiken 1873, S. 337 ff.), indem er erkannte, daß Paulus hier von Heidenchristen spreche und deren Recht gegen die jüdische Prätension vertrete, daß sie vor Gott gegen den Besitzer des offenbarten Gesetzes nachstehen müßten, auch dem 14. Verse eine Auslegung gab, welche seine Gestalt begreiflicher macht, als sie bisher erschien. Indessen diese richtigen Gedanken waren verquickt mit einer falschen Auffassung des vorhergehenden Abschnittes und zum Teil mit den Fehlern der bisherigen Weise die Periode V. 13—16 zu konstruieren, so daß es Kähler in seiner äußerst sorgfältigen und feinsinnigen Abhandlung über unsere Stelle (Studien und Kritiken 1874, S. 261 ff.)

nicht schwer werden konnte, unter Voraussetzung der Richtigkeit der bisherigen Konstruktion die Auffassung Michelsens zu widerlegen. Er war eben nicht radikal genug gewesen. Indem ich es nun wage, in viel entschiedenerem Bruche mit der bisherigen Meinung von der sittlichen Wertung des heidnischen Bewußtseins durch Paulus diese Stelle auszulegen und dem Wahrheitsgehalte des Michelsenschen Versuches zur Anerkennung zu verhelfen, gereicht es mir zur Beruhigung, daß schon Kähler selber in seinem vorzüglichen Werke über das Gewissen (Halle 1878, S. 227 ff.), obwohl er an seiner früheren Auslegung festhält, die Stelle Röm. 2, 13—16 nicht mehr wie frühere Theologen als Hauptquelle biblischer Lehre vom Gewissen ansieht [1]).

Daß die Ausführung über die Unparteilichkeit des göttlichen Gerichtes, welche V. 11—16 gegeben wird, auf den Juden und nicht auf den jüdischen Christen berechnet ist, ergiebt sich unzweifelhaft aus der Anrede V. 17, in welcher die Gestalt eines aufgeblasenen Talmudisten mit ihrem inneren Widerspruche zur Beschämung mit den Heiden kontrastiert wird, welche der Apostel vorher als Gesetzerfüller der rechten Art charakterisiert hat. Der Apostel meint sicherlich in V. 17—22 nicht den gemeinen jüdischen Heuchler, der eben das, was er öffentlich verurteilt, heimlich selbst begeht, der von seinen eigenen Volksgenossen und Schülern verurteilt werden würde, wenn sie seinen wirklichen Lebenswandel kennten. Ein solcher verläßt sich in Wahrheit nicht auf das Gesetz als sein Kleinod und rühmt sich nicht Gottes. Sondern er meint den durch künstliche Theorie das Gewissen erstickenden und eben das, was er anderen als Befehl des Gesetzes vorstellt, unter anderer Form sich ermöglichenden talmudistisch-pharisäischen Lehrer. Es ist ein Jude, wie jene Hurenwirte einer bestimmten großen

---

*) Zu spät, um ausführlich berücksichtigt zu werden, ging mir die streitlustige und zuversichtliche Schrift des englischen Katholiken Charles Cholmondeley: „The passage of the four γάρ“ (Röm. 2, 11—16) (London, Williams & Norgate, 1880), zu, in welcher es unternommen wird, durch eine Erklärung des γάρ in V. 14, welche original, new und statt mit einem möglichen, probablen, hypothetischen invested ist with the character of positive certainty, das protestantische System der extrinsic justification zu Fall zu bringen zugunsten der intrinsic der römischen Kirche.

Stadt, von denen vor nun etwa 30 Jahren statistisch nachgewiesen wurde, daß sie grundsätzlich nur christliche, aber keine jüdische Dirnen führen, oder wie jene, welche mit christlichen Dieben Kirchen berauben und Altargeräte stehlen, ohne in dem einen wie in dem anderen Falle sich als Übertreter des mosaischen Gesetzes vorzukommen. Auf Kosten heidnischer Mädchen Geld verdienen, den vom Gesetze gebotenen Abscheu gegen Götzenkram durch Kirchenraub beweisen, das braucht dem talmudistischen Juden nicht überall als Gesetzesbruch zu erscheinen (vgl. Delitzsch, Brief an die Römer hebräisch [1870], S. 77). Der von Paulus gedachte hat das 6. und 7. Gebot gewiß nicht an seinen Volksgenossen in derselben Weise gebrochen, wie er es diesen auf Grund jener Gebote verbot; aber darum hat er noch nicht die letzteren nach ihrem wahren Sinne, so wie Jesus sie ausgelegt hat und wie sie für den Wahrheitsdurstigen sich selbst auslegen, erfüllt. Am deutlichsten tritt dieses in V. 22b hervor, wo der innere Widerspruch darin besteht, daß der Betreffende einerseits in der That den vom Gesetze vorgeschriebenen Abscheu vor den Götzenbildern der Heiden bethätigt, indem er sie nicht grüßt, nicht berührt, ohne sich hinterher zu waschen, anderseits aber Tempelraub begeht und denselben mit diesem Gebote des *βδελύσσεσθαι* verträglich achtet. Die Auslegung v. Hofmanns, welcher hier den technischen Ausdruck *ἱεροσυλεῖν* von der Weigerung der Steuer an den jerusalemischen Tempel versteht, ist entschieden unrichtig (vgl. dagegen auch Delitzsch a. a. O.), da bei dem absichtlichen Gegensatze zwischen Schein und Sein nicht das eine Glied eigentlich, das andere bildlich gedeutet werden darf, da die *εἴδωλα* auch das *ἱερόν* bestimmen, da endlich *ἱεροσυλεῖν* ebenso ein *μὴ βδελύσσεσθαι τὰ εἴδωλα* sein muß, wie *μοιχεύειν* das Gegenteil von *μὴ μοιχεύειν*. Der Jude begehrt als Hehler und Stehler, sofern sie Gold und Silber sind oder diese und andere kostbare Stoffe an sich haben, nach denselben Götzen, welche er als treuer Bekenner mosaischen Glaubens bespeit, sofern sie Gottesbilder sein sollen und wollen. Dieser Jude weigert sicher die jerusalemische Tempelsteuer nicht, aber er meint auch nicht das Gesetz zu übertreten, sondern fühlt sich durch den Buchstaben desselben gedeckt, wenn er den Ausfall in seinem Vermögen, der etwa durch die Tempel=

steuer entsteht, überreichlich durch gelegentliche Umschmelzung und Wiederanbringung gestohlener heidnischer Heiligtümer ausfüllt.

Es ist also eine bekannte Sorte Juden gezeichnet, nicht die Heuchler, welche sagen: „man muß das nicht thun", und dann eben dieses thun, die also nicht sich selber, sondern nur dem kurzsichtigen Publikum einbilden, daß sie das Gesetz beobachten, sondern vielmehr eine bestimmte Art von wirklichen Gesetzeseiferern, die das Gesetz selbst zu thun meinen, aber in rein äußerlicher Auffassung desselben nach dem Buchstaben als eines magischen Mittels, dessen peinlich genaue Anwendung Gotte ewigen Lohn abzwingt, in Wirklichkeit aber in ihrem Herzen unbekümmert sind, ob die sittliche Wahrheit, welche in dem Gesetze ihren einzelnen Ausdruck gefunden hat, zur Herrschaft, zur Geltung komme. Sie haben die Beschneidung und vollziehen sie an ihren Kindern, und ebenso haben sie den Buchstaben des Gesetzes und thun ihn auch; aber da sie innerlich nichts haben, was der Beschneidung und dem Buchstaben als der Geist entspräche, so sind sie trotzdem, daß sie *ποιηταὶ νόμου* sind, *παραβάται* desselben (V. 27). Sie sind *ἐν τῷ φανερῷ* Juden, nicht als ob sie für den, der in die Kammer ihres Hauses sehen könnte, etwas anderes wären, sondern weil sie das Judentum und das Wesen der Beschneidung in einer äußerlichen fleischlichen Lebensgestalt finden, welche man haben kann, ohne mit dem Herzen dabei zu sein und ohne daß dem Buchstaben der Geist entspräche. Dieses wird zweifellos durch *ἐν σαρκί* (V. 28) und *καρδίας ἐν πνεύματι* (V. 29) als Parallelen zu den Begriffen *ἐν τῷ φανερῷ* und *ἐν τῷ κρυπτῷ*. Der Gegensatz ist also hier der zwischen dem, was Menschen überhaupt wahrnehmen können und ihr Urteil bestimmt, und zwischen dem, was nicht, was aber Gotte offenkundig ist, für den es nichts Geheimes ist. Demnach steht sich nicht gegenüber in V. 17—28 der Jude, der kein Gesetzeserfüller ist, sondern ein Heuchler, der nur die Maske eines solchen öffentlich annimmt, und der Jude, welcher das Gesetz aufrichtig beobachtet, zu dem er sich bekennt, oder etwa auch der natürliche Heide, der, ohne das Gesetz zu haben, ab und an wirklich thut, was jener zu thun heuchelt, sondern es handelt sich um den Gegensatz zwischen dem Juden,

welcher die Gesetzeserfüllung sucht und findet in der Beobachtung des äußeren Buchstabens, welcher weder nach dem sittlichen Sinne des Gesetzgebers fragt, noch seine Gesinnung von ihm normieren läßt, wohl aber den Buchstaben peinlich hütet und seinem begehrlichen Eigenwillen Wege zur Befriedigung erfindet, welche gegen die Anklage des Buchstabens verteidigt werden können, und zwischen demjenigen Juden, der Jude ist, sofern Sinn und Geist des Gesetzes bei ihm innere sittliche Wahrheitsgesinnung geworden ist. In diesem Sinne ist aber auch der Vorhaut die volle Erfüllung (*τελεῖν τὸν νόμον*) des Gesetzes möglich (V. 27), schwindet für das Werturteil Gottes, der *τὰ κρυπτὰ κρινεῖ* (V. 16), jeder Unterschied zwischen der äußeren Beschnittenheit und Unbeschnittenheit (V. 26), und so steht jener V. 17 ff. geschilderte Jude als äußerer Gesetzeserfüller nicht bloß denjenigen Juden, sondern auch denjenigen Heiden gegenüber, welche das Gesetz innerlicherweise nach Gottes Sinn und Willen erfüllen.

Dieses festzuhalten ist nicht überflüssig; denn wenn man die Aussagen Pauli in ihrer Allgemeinheit und in ihrem Vollsinne nimmt (was z. B. Schott, S. 178 ff. rein willkürlich ablehnt, auch Luthardt, Lehre vom freien Willen, S. 411), neben das *φυλάσσειν τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου* (V. 26) und das *τὸν νόμον τελεῖν* (V. 27) die Aussagen stellt, nach welchen der christliche Wandel im Geiste Erfüllung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* (Röm. 8, 4), die Liebe die einheitliche Gesinnung ist, auf welche das vielgebotige Gesetz geht (13, 8 vgl. Gal. 5, 14), und wenn man mit dem Gegensatze des Buchstabens und des Geistes hier 7, 6 vergleicht, wo der Gottesdienst im Geiste an die Stelle des buchstäbischen tritt, sobald der Jude in die Gemeinschaft Christi eingefügt wird, so hat man in der That keinen Grund, in Röm. 2, 26—29 etwas anderes zu suchen, als einen beschämenden Vergleich zwischen dem prätentiösen nichtchristlichen Juden, der in der Einbildung auf seinen Buchstabendienst verächtlich auf das Evangelium und seine Bekenner, insbesondere die heidnischen herabsieht, und dem durch das Evangelium (nicht aber durch die den Proselyten des Thores beiwohnende Gnade, wie Philippi es sich denkt) zur inneren Erneuerung gekommenen heidnischen Christen. Hat doch der Apostel am Anfange dieses ganzen Zusammenhanges

unseren früheren Erörterungen zufolge (s. oben S. 28 ff.) eben dieses ausgesprochen, daß er das Evangelium als die göttlich dargebotene Macht rühmen wolle, welche die der Forderung Gottes entsprechende menschliche Lebensgerechtigkeit in jedem glaubenden Menschen zuwege bringt, und welcher gerade die Juden und Hellenen am wenigsten entraten können. Wie könnte ihm da die Thorheit beigehen, nachdem er eben an allen urteilsfähigen unter den Heiden gezeigt, wie sie vor Gottes Urteil nicht bestehen werden, und der Forderung des Evangeliums, umzukehren, gehorchen müssen, nun die Heiden wieder in Sicherheit einzuwiegen, indem er in zu voll gegriffenen Tönen ihnen eine Sittlichkeit beilegt, welche Aussicht auf einen günstigen Ausgang im Gerichte eröffnet? Wie könnte es ihm einfallen, seinen Beweis für die Juden dadurch zu schwächen, daß er ihnen ein bloßes Phantasiebild von gerechten Heiden zur Beschämung vorhält! Sagt er aber bloß, was im Widerspruch gegen den Wortlaut an sich die dogmatische Vorsicht ihn sagen läßt: „es ist doch objektiv denkbar, daß einmal ein einzelner Heide im einzelnen Falle, wie ein Narr in einem lichten Momente, dieses oder jenes thue, was das jüdische Gesetz von den Juden fordert, um sofort wieder in seinen Sündenstrudel zu versinken, darum müßt ihr Juden, die ihr beständig den Buchstaben des Gesetzes beobachtet, bei denen aber trotzdem Gesellen sich finden, die ihrem inneren Sinne nach dem Gesetze so fern sind, daß sie die von ihm verbotenen Sünden doch unter einer dem Gesetzesbuchstaben entlehnten Maske sich gestatten, ihr Juden müßt euch schämen", nun dann hätten die Juden ihn vermutlich und mit Recht ausgelacht. Man konnte ihm mit Recht erwidern: „Eben hast du gezeigt, daß die sittlichen und Rechts-Begriffe der Heiden einzelne darauf Eingebildete nicht hindern, das durch sie Verurteilte zu thun, als sei ihnen das Entkommen sicher (1, 32 bis 2, 3), was ist es denn Verwunderliches, daß unter uns einzelne auf ihre Gesetzeskenntnis und -praxis Eingebildete eine Gesinnung haben, welche vor Gott dem Gesetzgeber nicht bestehen kann?" Es ist aber der Wahrheit entsprechend und wirklich beweisend, wenn Paulus auf die Thatsache hinweist, daß unter dem Einflusse des Evangeliums ganze Kreise von Heiden dem heidnischen Treiben entsagt und eine gemeindlich und persönlich sich für ihren

Lebenswandel an ein Ideal gebunden haben, welches für den wirklich verständigen Juden als der eigentliche Kern und der wesentliche sittliche Sinn des mosaischen Gesetzes sich darstellte. Diesen Heiden gegenüber wird der in V. 17 ff. gezeichnete Gesetzesprahler sofort zuschanden. Daß aber wirklich der Apostel mit V. 29 den Beweis erbracht zu haben glaubt, daß erst derselbe Glaube an das Evangelium den Juden zum gottwohlgefälligen Juden macht, welcher auch den unreinen Heiden vor Gott gerecht erscheinen läßt, geht deutlich aus 3, 1 hervor. Denn die Fragen: „Was hat der Jude dann überhaupt voraus? Welchen Nutzen hat die Beschneidung? Was hat es für einen Zweck, daß Gott ein ganzes Volk als Beschnittenheit aussondert?“ ergeben sich nur dann als natürlich aus dem Vorhergehenden, wenn da gesagt war, daß mit dem Eintritt des Evangeliums in die Menschheit den Heiden als solchen eine Gerechtigkeit vor Gott gebracht ist, welche auch für den Juden die eigentliche, wesentliche Forderung des Gesetzes ist, und welcher als einer wesentlich innerlichen gegenüber alles äußerlich den Juden vom Heiden Unterscheidende nur leere wertlose Schale bleibt. Dann sieht man in der That nicht ein, weshalb ein jüdisches Volk bestehen mußte, wenn man nicht, worauf Paulus deshalb mit sicherem Blicke sofort und allein aufmerksam macht (3, 2), im Auge behält, daß in dem jüdischen Volke die Offenbarungen stattgefunden haben, welche diesen Weg des Heiles und der Gerechtigkeit für die ganze Menschheit anbahnten, herstellten und endlich dem öffentlichen Gebrauche überwiesen.

Weiter aber ergiebt sich aus der Thatsache, daß der äußerliche Gesetzeserfüller dem innerlichen gegenübersteht, für die spezielle Auslegung der Periode V. 13—16, daß der Ausdruck *οἱ ποιηταὶ νόμου*, von welchen Paulus sagt, daß sie gerecht werden gesprochen werden, einer näheren Bestimmung bedarf, damit die in V. 17 ff. gezeichneten Juden in die Klasse der *ἀκροαταί* ein- und aus der der *ποιηταί* ausgeschlossen werden. Denn in jedem Sinne ein bloßer Hörer des Gesetzes ist der *ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος* nicht, in gewissem Sinne hält er sich und wird er von anderen nicht ohne Grund für einen Thäter des Gesetzes gehalten. Er gehorcht ja nach V. 27 dem Buchstaben, er beobachtet die Lebens-

gebräuche, welche das Gesetz der Beschnittenheit auferlegt. Gleichwohl dringt das Gesetz nur mit dem Buchstaben in sein Ohr, und nicht dringt der Wille des Gesetzgebers in sein Inneres, und ob er Hände und Füße regt zur Erfüllung des in den Ohren klingenden Buchstabens, ist er doch kein ποιητὴς νόμου. Wir erwarten also hinter οἱ ποιηταὶ νόμου eine Näherbestimmung, welche das rechtfertigt, daß diese Sorte von Juden unter die Hörer und nicht unter die Thäter gesetzt werden. Einer solchen bedarf οἱ ποιηταὶ νόμου und zu einer solchen ist οἵτινες in V. 15 das sprachlich nächstgelegene Anknüpfungsmittel. Ich halte es für einen verhängnisvollen Fehler aller Ausleger, auch derjenigen, die eine Parenthese annehmen, daß sie οἵτινες V. 15 als Erklärung von ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος in V. 14 ansehen, wo es absolut keinen passenden Sinn giebt, anstatt es mit V. 13 zu verbinden und V. 14 vorläufig als eine Nebenbemerkung anzusehen, wie den Satz ἐάν 1 Kor. 7, 11ª, welcher den Apostel nicht hindert, in der vorher angefangenen Struktur fortzufahren, obwohl sie der zwischeneingetretenen ungleichartig ist. Denn augenfällig gehören γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι und ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι als Komplemente zusammen und V. 11ª ἐάν κτλ. ist formell und materiell andersartig. Hinter dem Tongewichte der ersten die Weiber angehenden Hälfte des feierlich angekündigten Herrenwortes entstand für das rhetorische Gefühl der Leser und des Schreibers eine solche Pause, die es gestattete, in der Nebenstimme, ohne den Fortschritt der Grundmelodie zu unterbrechen, auslegungsweise ein Äquivalent für das μὴ χωρισθῆναι zu bezeichnen für den Fall, daß dieses physisch unmöglich geworden. Oder man vgl. Gal. 2, 8, welcher vor dem dringend erwarteten Hauptsatze noch ἰδόντες und γνόντες, welche durch καί zusammengehören, scheidet und die Rede unnatürlich zu verzögern scheint, oder 1 Kor. 15, 25, um sich zu überzeugen, wie Paulus die Zügel der Hauptperiode in sicherer Hand behalten kann, auch wo Zwischensätze anzudeuten scheinen, sie seien ihm entsunken. Das findet sich gerade in umfassenden wichtigen Sätzen, deren Bau von vornherein ganz anders festzustehen pflegt, als derjenige solcher, welche sich erst im Gefolge eines bestimmten Ausdruckes und beiläufiger Reflexion über denselben aufdrängen. Wie wenig er

dabei Mißverständnisse unmöglich zu machen, sich eigens bekümmert, sehe man sich doch an 2 Kor. 12, 2—4 an, wo ein negativer Satz mit doppeltem εἴτε und ein unverbundener positiver Gegensatz dazu zwischen eine Aussage über das Wissen und die Benennung seines Gegenstandes zwischeneingeschoben ist, obwohl das Zwischeneingeschobene wieder auf eine Aussage über ein Wissen ausgeht, dessen Objekt nicht genannt ist, dessen Objekt der folgende Accusativ oder das ὅτι anstandslos sein könnte, wo deshalb das Auge eines mechanischen Lesers das Folgende wirklich als Inhaltsangabe des letzterwähnten Wissens zu fassen geneigter sein muß, denn als Inhaltsangabe des erst erwähnten. Ob deshalb ein mechanischer Leser, der die Texte buchstabiert, οἵτινες in V. 15 zu dem nächstvorhergehenden Satze V. 14 zieht, kann gar nicht in Betracht kommen, wenn die Periode V. 13 sich, wie wir forderten, noch fortsetzt; und ebenso wenig rührt mich, daß V. 14 ein selbständiger Satz ist, denn er mag wie 1 Kor. 7, 11 in die Pause des Hauptsatzes gerückt sein, um etwa auslegend den vorher gewählten Ausdruck gegen einen möglichen Einwurf zu rechtfertigen, von der Möglichkeit abgesehen, daß er, hinter V. 16 einzuschalten bestimmt, vom Rande hinter V. 13, also an den falschen Ort verschlagen sei. Denn V. 13 bedarf einer Bestimmung wie V. 15 οἵτινες sie verspricht, und darum ist dieser Vers unter diesem Gesichtspunkte vorerst zu erklären, was auch aus V. 14 werden möge.

Daß nun aber in der That in V. 13. 15. 16 wir uns auf einem Gebiete befinden, sieht man außer an dem oben angedeuteten Erfordernisse des Sinnes, an verschiedenen anderen Zeichen. Wäre V. 13 ein in sich geschlossener allgemeiner Satz und δικαιωθήσονται das Futurum der logischen Regel, was doch nach dem Zusammenhange der zugehörigen Gerichtsfutura ἀπολοῦνται, κριθήσονται in V. 12 mit 2, 5—10 nicht das Nächste, sondern das Allerfernstliegende ist, warum ließ der Apostel nicht δικαιωθήσονται aus, da das sich von selbst aus dem negativen für den positiven Ausdruck ergänzende δίκαιοί εἰσιν viel besser und vollständig ausreichend das Prädikat dieses sententiösen Urteils bildete? „Nicht die Hörer sind bei Gott gerecht, sondern die Thäter", das wäre der genügend klare Ausdruck gewesen, welcher

den vorhergehenden Satz, daß man ἐν νόμῳ sein und doch verurteilt werden könne, vollauf erläutert hätte. Indem der Apostel aber δικαιωθήσονται hinzusetzte, ermöglichte er sich, eine Beschreibung der ποιηταὶ νόμου anzuhängen, wie sie sein werden, wenn sie das rechtfertigende Urteil dereinst erhalten. Schließen wir in diesem Sinne οἵτινες = „diejenigen, solche (nämlich), welche" an δικαιωθήσονται als eine genauere Beschreibung derjenigen Gesetzesthäter nach ihrem Wesen, welchen dieses Prädikat gilt, so wundert uns nicht, daß wir in V. 15 präsentische Formen haben, da es sich nicht um einen einzelnen Vorgang handelt, der da eintritt, sondern um eine Gegenwart des Wesens, welche der Richter ins Auge faßt, und noch viel weniger, daß sich aufs engste V. 16 hieran schließt, in welchem als der Zeitpunkt, für den des Apostels Satz gilt, zweifellos der künftige Tag des Gerichtes durch Christum bezeichnet wird. Denn seit V. 13 haben wir nicht aufgehört, uns in der Zukunft zu befinden.

Daß übrigens V. 16 eng mit V. 15 zusammengedacht ist, ergiebt sich aus der in beiden Versen geschehenen und absichtlich korrespondierenden Hervorhebung des Menscheninneren, als des allein in Betracht kommenden Gegenstandes der Gerichtsverhandlung. Und daß nicht, wie v. Hofmann meinte, V. 16 κρίνει zu schreiben und von der gegenwärtigen Wirkung des Evangeliums zu verstehen sei, zeigt τῶν ἀνθρώπων an, statt dessen es αὐτῶν heißen mußte. Nicht die verborgene sittliche Beschaffenheit der Menschen und damit nach V. 29 ihre wahre wird am Tage der Bekehrung durch das Evangelium durch Jesum Christum zum Behufe definitiven Urteils gerichtet, sondern es wird nur dem sich Bekehrenden selbst seine eigene bisherige Sündhaftigkeit bis in die verborgensten Winkel des Herzens aufgedeckt (1 Kor. 14, 25); und da der Apostel einen kategorischen Satz allgemeinen Inhaltes zur Charakterisierung der ἡμέρα als einer historisch bestimmten anfügt, so kann er nicht wie v. Hofmann an einen nur bedingungsweise und öfters und bei den betreffenden Einzelnen eintretenden Tag gedacht haben. Träfe v. Hofmanns Meinung die des Apostels, so hätte dieser geschrieben statt ἐν ἡμέρᾳ ὅτε vielmehr ὅταν κρίνῃ. Denn so bald und so oft Gott im v. Hofmannschen Sinne richtet, findet V. 15 statt. Da diese hypo=

thetische Form nun aber in V. 14 angewandt ist, so ergiebt sich auch von dieser Seite, daß, weil in V. 14 hypothetische und in V. 13. 15. 16 kategorische Rede herrscht, V. 14 keinerlei Einfluß auf die Konstruktion der umgebenden Periode ausüben darf.

Endlich aber rät hierzu auch der Bau dieses Verses an sich. Derselbe ist nämlich so eingerichtet, daß seine Apodosis nicht vorwärts drängt, sondern den Blick rückwärts lenkt, denn erstens rekapituliert sie mit *οὗτοι* das Subjekt der Protasis, zweitens bewirkt sie durch Wiederholung der charakteristischen Eigenschaft dieses Subjektes als eines solchen, das Gesetz nicht hat, daß man ihre Hauptaussage „sie sind Gesetz" nur in Beziehung auf das „Gesetz nicht haben" wertet. Der Satz würde sich selbst verderben, das durch seine anfängliche Anlage auf diesen eigentümlichen Gedanken konzentrierte Gewicht würde im Widerspruch damit fortrücken, wenn V. 15 als Fortsetzung von V. 14 genommen würde.

Wir fassen also V. 13. 15. 16 als eine einheitliche Periode, in welcher, nachdem das Futur V. 13 die Zukunft als Zeitsphäre fixiert hat, die zukünftige Gegenwart in Indikativen und Participien des Präsens (V. 15) beschrieben wird, ohne daß der Redner, wie V. 16 zeigt, aus der zukünftigen Zeitsphäre heraustäte, genau wie 2 Theff. 2, 8 auf *τότε ἀποκαλυφθήσεται — ὃν ἀναλώσει* — folgt: *οὗ ἐστίν ἡ παρουσία*, oder wie 2 Theff. 3, 4 der erst künftige, nach seinem bevorstehenden Kommen Gott in Übermut Bekriegende *ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος* genannt wird, oder wie 2 Theff. 1, 8 Jesu künftige Erscheinung bezeichnet wird als die *διδόντος ἐκδίκησιν*. Und es kommt nur darauf an, für V. 15. 16 in seiner nunmehrigen ursprünglichen Verbindung einen anderen und besseren Sinn nachzuweisen, als den diese Worte in ihrer bisherigen Ausrenkung gehabt haben.

Wir stehen nach den Ausdrücken *συμμαρτυρεῖν*, *κατηγορεῖν*, *ἀπολογεῖσθαι*, *κρίνειν*, *δικαιοῦν* zu urteilen, mit *οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται* V. 13 in der künftigen göttlichen Gerichtsverhandlung, in dem Punkte, wo nach dem Gesetze die Gesetzesthäter ihr Urteil und ihre Rechtfertigung empfangen sollen. Nach bekannter biblischer Anschauung werden alle Thaten und geschichtlichen Handlungen in ein Buch der Erinnerung (z. B. Mal. 3, 16.

Pſ. 56, 9) eingeſchrieben, das am Gerichtstage aufgeſchlagen wird (Dan. 7, 10). Dort ſteht auch τὸ ἔργον τοῦ νόμου eines jeden ποιητὴς νόμου eingezeichnet, und da das ἔργον τοῦ νόμου dem Thäter Rechtfertigung verbürgt, ſo richtet ſich natürlich das Augenmerk darauf, daß feſtgeſtellt werde, ob dem einzelnen als auf ſeine Leiſtung Anſpruch darauf Erhebenden dieſes ἔργον τοῦ νόμου zugeſprochen werden darf. Wie es nun Chriſten giebt, die Weisſagungen, Teufelaustreibungen, große chriſtliche Werke am Tage des Gerichtes als ihr empfehlendes Verdienſt in Anſpruch nehmen und trotz derſelben dem Gerichtsherrn wie unbekannt gebliebene leiſtungsloſe Leute erſcheinen, welche abgewieſen werden (vgl. Matth. 7, 21—23), ſo iſt nach unſeren Betrachtungen über V. 17—29 zu erwarten, daß unter den ποιηταὶ τ. νόμου auch diejenigen erſcheinen, welche, ohne daß es ihnen Herzensſache geweſen wäre, ihrem Lebenswandel das äußere Gepräge der Geſetzeserfüllung gegeben haben, und hierauf pochend ſicheren Schrittes zum Gerichte gehen. Gott aber kann nicht darum, weil beide auf ihren in dem Buch der Geſchichte verzeichneten geſetzmäßigen Wandel hinweiſen, beide gleicherweiſe gerecht ſprechen: den, deſſen Herzensgeſinnung auf den im Geſetze redenden Willen Gottes ging, und den, deſſen Herz demſelben bei allem äußeren Gehorſam fremd blieb. Noch ein anderer Befund muß ſich zeigen, noch ein weiterer Nachweis muß geführt werden, wenn der Thäter des Geſetzes um ſeiner Geſetzeserfüllung willen gerecht geſprochen werden ſoll. Eben dieſen nun macht Paulus namhaft, wenn er die zu rechtfertigenden Geſetzesthäter als diejenigen bezeichnet, welche an dem Tage (V. 16), da Gott das Innere richtet, ἐνδείκνυνται d. i. den Nachweis führen oder durch ihre thatſächliche Beſchaffenheit dem prüfenden Richter bekunden, daß das Geſetzeswerk in ihren Herzen geſchrieben ſtehe (V. 15).

Ganz mit Recht hat Kähler eine direkte Beziehung dieſes im Zuſammenhange natürlichen Bildes auf die altteſtamentlichen Stellen abgelehnt, nach welchen die ſittliche Erneuerung Israels vorgeſtellt wird als Einſchreibung des göttlichen Geſetzes in die Herzen (Jer. 31, 33); denn dieſes ſoll heißen, daß das Herz in eigenem Triebe will, was Gott fordert. Hier dagegen iſt, was derſelbe Kähler in ſeiner Umſchreibung von τὸ ἔργον τοῦ νόμου

mit „die Forderung des Gesetzes“ [1]) unrichtigerweise verdeckt, nicht davon die Rede, daß dem Menschen sein eigen Herz die Forderung des Gesetzes vorhält, sondern daß das geschehene Werk des Gesetzes, die zur Beurteilung kommende, als abgeschlossene geschichtliche Erscheinung vorliegende Erfüllung des Gesetzes, daß dieses ἔργον τοῦ νόμου erwiesen und befunden werde als in den Herzen geschrieben. Wenn ich von einer Leistung sage, sie stehe in meinem Herzen geschrieben, so meine ich, daß ich mit meinem Herzen dabei gewesen bin und meine ganze Seele hineingelegt habe. Und so konnte dem Apostel in einem Zusammenhange, wo von Urteil und Beweisverfahren im Gericht die Rede ist, dieser Ausdruck für den Gedanken, daß dem echten Gesetzesthäter die Gesetzerfüllung volle Herzenssache sein müsse, um so eher in die Feder kommen, als nun das Herz wie eine zweite Urkunde neben dem Buche des allgemeinen geschichtlichen Gedächtnisses erscheint, welche derjenige beibringen muß, der anerkannt sein will. Denn ob die hier verzeichnete Leistung sittlichen Wert hat, ob sie einem bestimmten Einzelnen als sein persönliches Guthaben oder Leistung zugesprochen werden soll, das hängt davon ab, wie das Herz beschaffen war, aus dem sie hervorging. Steht die Leistung eingeschrieben auch im Herzen, so ist mit der Identität der Person zugleich der Rechtsanspruch derselben auf Zuerkennung jener als einer wertvollen Leistung an sie erwiesen.

Aber wie soll das kund werden, wie soll man darthun, was im Herzen geschrieben steht? Sonst beurteilt man das Herz nach den Thaten, schließt aus dem äußeren Verhalten auf die Beschaffenheit des Inneren. Was haben die Menschen nun im jüngsten Gerichte abgesehen von den äußeren Leistungen der Vergangenheit

---

[1]) Ebenso setzt Delitzsch, Bibl. Psychologie, 1861, S. 136 dafür „ein Wissen um das, was vor Gott recht ist“, eine Vorschrift angebend, welcherlei Art das Thun sei, durch welches Gottes Gesetz vollzogen wird. Ähnlich Luthardt, Lehre vom freien Willen, 1863, S. 410: „Die Gesetzesschrift ist der fordernde Wille Gottes, wie er dem Menschen ein- für allemal innewohnt und gewiß ist“, „die göttliche Idee vom Menschen als seine Norm“, S. 412, und Weiß a. a. O., § 69[a]: „das den Menschen ursprünglich eingepflanzte Sittenbewußtsein“.

noch für Mittel, um darzuthun, daß etwas, und speziell hier der Inhalt dieser Leistung, in ihrem Herzen gewesen ist? Auf diese selbstverständliche Frage giebt der Apostel in der natürlichsten Form durch den gen. abs. die Antwort, daß sie es erweisen, daß man es bei ihnen so befindet „indem, oder, weil ihr eigenes sittliches Bewußtsein Zeugnis für sie ablegt“, ihnen die Thatsache bestätigt, nämlich vor Gott, daß die betreffende Leistung in ihrem Herzen war und ist. Ist es doch natürlich, daß an dem Tage (V. 16), wo zu den äußeren Thaten der abgeschlossenen Geschichte hinzu nun die Innenseite eines jeden Menschen zur Beurteilung kommt, daß da alles Zeugengewicht dem Bewußtsein des Menschen zugeschoben wird. Dieses Bewußtsein, dieses innere sittliche Bewußtsein bleibt, und aus seinen Aussagen am Tage des Gerichtes wird sich ergeben, ob der betreffende Mensch mit Recht oder Unrecht sich als Gesetzesthäter darstellt, ob das Gesetzeswerk, das ihn kennzeichnet, Sache des Herzens war oder nicht. Bezeugt das innere Bewußtsein, das der Mensch bei seinem gesetzerfüllenden Thun hatte, daß das, was dem Gesetze gehorsamt wurde, auch Herzenssache war, so liefert der Mensch den hier bezeichneten Beweis; bezeugt es aber, daß gleichzeitig dem Gesetze zuwiderlaufende Gier in seinem Herzen war, so liefert er ihn nicht und er hat kein Recht, seine Gesetzesbeobachtung als eine ihm persönlichen Wert verleihende Leistung in Anspruch zu nehmen.

Ich denke, an diesem Zeugen sollte es genug sein. In der That hat der Apostel, indem er nicht fortfuhr: *καὶ τῶν λογισμῶν αὐτῶν*, es verwehrt, daß man *συμμαρτυρούσης* als Prädikatsgenitiv fortwirkend denke. Ganz gleichartig wie dieser können die folgenden Umstandsgenitive sich aber auch nicht zum Hauptsatze verhalten. Denn für den Beweis und die Konstatierung, die *ἔνδειξις* des Rechtes, ist das *συμμαρτυρεῖν* ein höchst angemessenes Mittel, eventuell auch das *ἀπολογεῖσθαι*, obwohl von V. 13 her kein Angeklagter, sondern ein sein Verdienst Reklamierender gedacht ist, aber beileibe nicht das *κατηγορεῖν*; dieses verhindert und erschwert ja, daß einer zu seinem Rechte komme. Und wozu in aller Welt sagt der Apostel nicht in umgekehrter Folge *ἀπολογουμένων* voran? Und endlich warum nicht *συμμαρτυρούσης ἢ*

καὶ ἀντιλεγούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ ἀπολογουμένων ἢ καὶ κατηγορούντων τῶν λογισμῶν αὐτῶν? Also formell und materiell können diese Umstandsgenitive sich nicht gleich zum Hauptsatze verhalten. Dann muß ihr anderes Verhältnis aber bestimmt sein; und da *καὶ* dazu nicht ausreicht, sagt der Apostel, um desto nachdrücklicher zu betonen, daß die Beziehung dieses Genitivs die des hindernden, erschwerenden Umstandes ist: *καὶ μεταξύ.*

In der Seele des gemeinen griechischen Lesers, in die ich mich zu versetzen suchte, leugne ich, daß er *μεταξύ* zu *ἀλλήλων* ziehen und dieses als betont vorangestellte Bestimmung von *κατηγορούντων* fassen konnte. Denn daß mehrere Menschen oder Gedanken einander verklagen, läßt sich denken, aber nicht daß sie zwischen einander verklagen weder, wenn sie selbst, noch wenn der denkende Mensch es ist, gegen den die Verklagung sich richtet. Sind sie ja doch auch nicht Richter, sondern Gott, nicht zwischen ihnen steht der Verklagte, sondern zu ihrer Rechten vor Gott. Zu Gott sprechen sie, nicht zu dem seitwärts stehenden Verklagten. Will man *μεταξὺ ἀλλήλων* verbinden, so kann das nur heißen „unter einander" im Gegensatz zu dem Richter und dem Beklagten; es wäre also von dem privaten Gemurmel und Gemunkel die Rede, das die Gedanken, man weiß nicht ob als ein Teil der Belastungszeugen anwesend, oder als neugieriges Publikum, dann unter einander umgehen lassen, wenn sie gerade nicht vom Richter oder Verkläger oder Verklagtem zur öffentlichen Aussage aufgerufen sind. Diese dramatisch persönliche Vergegenwärtigung hätte für das griechische Ohr entschieden Reiz; leider aber weiß der Grieche so gut wie wir, daß die Privatgespräche des Publikums oder der Zeugen für den Ausgang der Sache lediglich nichts bedeuten. Sollte aber *μεταξὺ ἀλλήλων* gar bedeuten „einer den anderen ablösend", so ist zwar die Sache unbestreitbar wahrscheinlich, daß so wenig wie vor menschlichen Gerichten die Kläger oder Verteidiger einen unverständlichen clamor gentium erheben, ebenso wenig auch die hier in dieser Funktion gedachten Gedanken alle wild zusammenschreien, statt hübsch einer auf das Schweigen des anderen zu warten; aber ich sehe nicht ein, welche Wichtigkeit diese selbstverständliche Sache als Begünstigung oder Erschwerung für die Sache des Hauptsatzes hatte, daß der

Apostel ihrer ausdrücklich Erwähnung that, geschweige denn, daß sie mit so unnatürlichem Tongewichte beschwerte, daß der natürliche Satzrhythmus darüber aufgegeben wurde. Es war eine unklare Ahnung des Richtigen, als Köllner die Verbindung dieser beiden Wörter zerriß und ἀλλήλων als den Genitiv des Objektes faßte. Denn wie gesagt, das läßt sich denken, daß verschiedene Gedanken sich so zu einander verhalten, daß der eine dem anderen vorwirft, er sei nicht recht, und daß ein dritter den ersten verteidigt und ihn gegen den zweiten zu halten sucht. Und da notwendig ein Objekt der Anklage oder Verteidigung da sein muß, der Mensch als solches, da die Gedanken nicht als seine bezeichnet sind, unwahrscheinlich ist, warum soll man nicht ἀλλήλων für das verlangte und sonst vermißte ansehen? Im übrigen war es verkehrt und höchst gleichgültigen Sinnes, wenn Köllner nun dieses μεταξύ absolut faßte, es gehört vielmehr nach griechischem Sprachgebrauche zu den participp. κατηγορούντων und ἀπολογουμένων und hebt hervor, daß mitten in dieser gegenseitigen Verklagung oder auch Entschuldigung der Gedanken doch das Werk des Gesetzes als in den Herzen der Betreffenden geschrieben sich ausweise. Nun braucht λογισμῶν nicht durch αὐτῶν näher bestimmt zu werden. Denn es versteht sich von selbst, daß, wenn eine That als Herzenssache erwiesen werden soll, mit der Befragung des inneren Bewußtseins des Thäters um sie, nicht fremde, sondern dessen eigene Gedanken in ihrer gegenseitigen sittlichen Beurteilung auftreten. Und es ist eine natürliche Vorstellung, die der Apostel ausspricht. Denn je mehr es mir am Herzen liegt, den im Gesetze sich ankündigenden Gotteswillen zu thun, desto zahlreichere Gedanken der Beurteilung meines Verhaltens werden in mir auftauchen, desto mehr Reflexionen und Berechnungen, welche darauf hinauslaufen, daß dieses oder jenes, dieser Nebengedanke oder jene vorübergehende ungöttliche Regung mein Werk befleckt, mein Thun hinter dem Soll habe zurückbleiben lassen. Je gewissenhafter der Mensch ist, desto mehr werden die rückblickenden Gedanken verklagenden Inhaltes sein, jedenfalls werden die verklagenden zuerst kommen, wie ja auch das ἀπολογεῖσθαι voraussetzt, daß eine Verklagung schon stattgefunden hat. Da aber das menschliche Denken in dieser Weise fortschreitet, daß jetzt

das eine Element mit Hintansetzung des anderen die Seele erfüllt, dann in natürlicher Reaktion das Zurückgedrängte sich wieder geltend zu machen sucht, so kann es natürlich nicht an verteidigenden Gedanken bei dem fehlen, dessen Sinn aufrichtig auf das vom Gesetz Gewollte gerichtet war.

Nun ist doch in der That die Vorstellung, daß am Tage göttlichen Gerichtes über das Innere des Menschen die Fülle der Gedanken, die sich in der Seele gekreuzt haben, während der Mensch sich mühte, nach Gottes Willen zu thun, in ihrer notwendigen gegenseitigen Herunterwertung oder auch Empfehlung zu öffentlichem Verhöre kommen, wohlgeeignet, die Hoffnung herabzudrücken, daß man dann bestehen werde. Je beweglicher, je seltsamer mit einander kontrastierend die Gedanken sind, desto mehr scheint ihr Verhör die Rechtfertigung durch das innere Zeugnis des Bewußtseins zu erschweren. Indem der Apostel nun durch *καὶ μεταξύ* ausdrückt, daß „auch“ oder „selbst mitten in dieser gegenseitigen Verklagung oder Verteidigung der Gedanken“ ihr Bewußtsein ihnen Zeugnis giebt, macht er ausdrücklich auf das oben Angedeutete aufmerksam, daß nämlich in jener Verklagung der Gedanken zutage treten kann, wie ernstlich der Sinn auf das Gesetz gerichtet gewesen ist, wie tief seine Erfüllung in das Herz eingeschrieben war, und daß deshalb durch dieselbe hindurch das allen Gedanken zugrunde liegende sittliche Bewußtsein als ein solches zu Worte komme, welches dem Gesetzesthäter bestätigt, daß seine Gesetzeserfüllung aufrichtige Sache eines ungeteilten Herzens gewesen ist. Es liegt auf der Hand, wie sehr diese Schilderung kontrastiert mit der Gestalt des eingebildeten Gesetzesthäters nachher, der den Buchstaben im Ohr hat, im Munde führt, mit der That zu bekennen sucht, im Herzen aber von ungöttlichen Gelüsten strotzt und für eine solche Gedankenbewegung keinen Raum hat, die darauf hinausläuft, zu zeigen, daß der Mensch sich in der Erfüllung des göttlichen Willens nicht genug thun kann. Sodann ergiebt sich nun, daß V. 16 nicht ausdrücken soll, wie milde dann Gott richtet, sei es nun daß die Milde ausgedrückt wäre durch *κατὰ τὸ εὐαγγ.*, indem das Evangelium als Norm der Urteilsprechung erschiene, sei es, daß sie in *διὰ Ἰ. Χροῦ* zu suchen wäre, sondern umgekehrt, wie streng sich die Rechtfertigung be=

schränken wird auf diejenigen, welche die Gesetzeserfüllung als innere Herzensangelegenheit betrieben haben. Denn der Beweis dafür soll geleistet werden an dem bekannten Gerichtstage, wo Gott durch Jesum Christum über das Innere der Menschen aburteilt, also wo alle entscheidende Bedeutung von dem äußeren Werke weg auf die innere Gesinnung rückt. Es ist unbegreiflich, daß v. Hofmann sagen konnte, das Verborgene sei dann nicht mehr verborgen. Der Apostel hat ja kein Interesse daran, zu sagen, ob das zu Richtende dann offenbar oder verborgen sein werde, zumal das erstere sich von selbst versteht, sondern daß von den beiden Teilen menschlichen Wesens *τὸ κρυπτὸν* und *τὸ φανερόν* (V. 28. 29), dasjenige, was jetzt seiner Natur nach *τὸ κρυπτόν* sei, zur öffentlichen Beurteilung und zu das Geschick definitiv entscheidender Bedeutung komme. Was aber *κατὰ τὸ εὐαγγ. μου* anlangt, so hat entschieden van Hengel recht, wenn er darin nur hervorgehoben sieht, daß, was sonst christlicher Glaube sei, auch zu Pauli eigener Verkündigung gehöre. Die Stellung vor *διὰ Ἰ. Χρ.* erkläre ich mir daraus, daß dem Apostel auf die vorhergehende Bestimmung des Gerichtes das meiste ankam. In der That aber konnte nach Analogie von 3, 8 dem Paulus, der die Rechtfertigung in der Gegenwart dem Gläubigen, dem in die christliche Gemeinde Eintretenden widerfahren ließ, leicht nachgesagt werden, er beeinträchtige das allgemeine auf die sittliche Beschaffenheit der Menschen sich beziehende göttliche Gericht. Denn eben dieses betont er, daß es gerade seinem Evangelium gemäß sei, wenn von einem Tage geredet werde, wo Gott durch Christum die Menschen nach ihrem inneren Wesen richtet.

Wie es sich aber hiermit verhalte, und ob mir einer hierin sowie in dem oben gemachten Versuche beistimme, die Ideenassociation zu veranschaulichen, durch welche der Apostel zu dem Ausdrucke *γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* gelangt ist, das erkläre ich ausdrücklich für gleichgültig gegenüber der Frage, ob ich V. 15. 16 richtig mit V. 13 verbunden und logisch und sprachlich korrekt gedeutet habe. Jener Ausdruck wird fortfahren zu sagen, was er sagt, ob wir so oder anders über den Weg denken, auf dem Paulus zu ihm gekommen ist; und am Gerichtstage wird

das Innen= und Gedankenleben des Menschen zu Verhör und Beurteilung kommen, ob Paulus nun sage, dieses sei ein Haupt=punkt seines aparten Evangeliums, oder, in diesem Punkte weiche seine Botschaft vom gemeinchristlichen Glauben nirgends ab. Ich unterlasse es auch, meine Auslegung durch eine Widerlegung der Möglichkeit der bisherigen im einzelnen zu empfehlen, und stelle es getrost dem Urteile des Lesers anheim, zu entscheiden, ob der Wortlaut von V. 15. 16 besser auf eine Beschreibung der im Gerichte sich offenbarenden inneren Stellung zum Gesetze passe, welche den echten, rechtfertigungswerten ποιητὴς νόμου charakteri=siert, oder zu einer Aufzählung der Beweise für die Behauptung, oder der rechtfertigenden Gründe für den Ausdruck, daß Heiden, wenn sie dem Gesetze entsprechend handeln, sich selbst Gesetz *sind*. Nur darauf will ich aufmerksam machen, daß diese Auslegung, welche V. 14. 15 verbindet, es nicht verdecken kann, daß sie zu=sammenzwängt was sich nicht reimt, und trennt, was sich nicht scheiden läßt.

Letzteres, denn bei V. 16 bemerkt *Kähler*, dieses sei ein Nachtrag, und zwischen V. 15 und V. 16 schiebt er als Band ein: „*welche Anklage oder Verteidigung auch gelten wird*". Allerdings sieht dann der Satz nach einer nachträg=lichen an sich nicht notwendigen Bemerkung aus. Aber wenn man den griechischen Text hört, schließt sich das ἐν ἡμέρᾳ so eng an das Vorige an, wie es nur sein könnte, wenn der Apostel sagen wollte, daß das συμμαρτυρεῖν und κατηγορεῖν und ἀπολογεῖσθαι nur gerade dann und dann erst stattfände. Wer giebt nun dem Ausleger das Recht zu deuten: „das συμ-μαρτυρεῖν und so weiter findet jetzt statt, aber man glaube nicht, daß dieses für die Zukunft gleichgültig sei, nein, auch am Gerichtstage wird dieses gelten"? Wird da nicht der *eine* Satz, welcher ein bestimmtes Geschehen mit einem be=stimmten Zeitpunkte verbindet, in zwei Sätze zerfällt, von denen der erste das Geschehen an einen anderen, lediglich ersonnenen Zeitpunkt setzt, der zweite aber den wirklich genannten Zeitpunkt als einen solchen bezeichnet, an dem nicht etwa das Geschehen stattfindet, sondern an dem jenes Geschehen noch seine Nach=wirkung üben werde? Und wenn *Kähler* mit Recht die enge

Beziehung zwischen den innerlichen Vorgängen in V. 15 und τὰ κρυπτά in V. 16 hervorhebt, zerreißt er nicht die natürliche Verbindung wieder, indem er V. 15ᵇ von den uns jetzt offenkundigen Phänomenen des sittlichen Bewußtseins im allgemeinen versteht? Das ist doch wahrlich kein Geheimnis, daß Heiden überhaupt ein inneres Leben haben, das braucht man auch nicht erst an Orestes zu lernen, sondern jedem heidnischen Christen sagte das die Erinnerung an sein eigenes Leben. Um so weniger versteht man dann freilich, daß dem heidnischen Christen und dem jüdischen, gleichsam als würden sie es sonst nicht glauben, das Zeugnis des Gewissens als eine Instanz für die innere Gesetzgebung vorgeführt wird, welche sie stehen lassen müssen, obwohl sie, wie es scheint, selbst davon keine Erfahrung gemacht haben, sondern nur zugeben können, daß dieses eine notorische Erscheinung bei den Heiden sei. In der That ist aber die Aussage über den Beweis so allgemein, daß sie auf den Juden und Christen gleicherweise paßt. Auch diese haben ein Gewissen, haben verurteilende und anklagende Gedanken und bekunden in dem allen, daß ihnen göttliche Forderung ins Herz geschrieben ist, daß sie irgendwie sich selbst Gesetz sind oder sich selbst normieren. Es könnte also höchstens gesagt sein, daß auch die Heiden dergleichen Erscheinungen an sich beobachten lassen, wie sie der Christ und der Jude unter dem Einflusse des Evangeliums und des Gesetzes an sich erleben und beobachten (καὶ αὐτοὶ ἔχοντες συνείδησιν). Aber diese notorische Thatsache ist nicht das κρυπτόν, das an den Tag gebracht wird durch Gottes Gericht, sondern die innere sittliche Beschaffenheit des einzelnen Menschen, der konkrete Inhalt der συνείδησις der Einzelnen. Diese ist uns bis zum Tage des Gerichtes verborgen, kann uns also jetzt nichts bezeugen und verbürgen, die wir keine Herzens- und Gewissenskündiger sind, wird aber dereinst im göttlichen Verhöre und Gerichte vollgültiges Zeugnis darüber ablegen, ob einem sein Gesetzeswerk inneres Herzensanliegen gewesen ist oder nicht. Eben darum kann in V. 15ᵇ nicht von der notorischen Thatsache die Rede sein, daß Heiden überhaupt ein Gewissen haben, sondern nur von dem konkreten positiven sittlichen Bewußtsein der bestimmten Einzelnen, welchen es mitten in dem Gewirre der anklagenden und verteidigenden Gedanken vor Gott

bestätigt, daß ihr Herz der Erfüllung des göttlichen Willens mit ganzem Ernste zugewandt gewesen ist. Das ist aber nur bei meiner Erklärung der Fall, nach welcher V. 15 diejenigen Thäter des Gesetzes charakterisiert, welche im göttlichen Gerichte als solche Anerkennung finden werden.

Wie die bisherige Auslegung hier auseinanderreißt, was auf einander bezogen ist, so zwängt sie zusammen, was disparat ist. Rückert hat unumwunden den Sprung anerkannt, den sie statuiert, wenn sie in einer und derselben Periode erst einzelne Heiden oder Gruppen heidnischer Bevölkerung als Gesetzesthäter aus innerem Triebe beschrieben werden läßt, dann aber, obwohl der Apostel durch οἵτινες und αὐτῶν versichert, er rede von demselben Subjekte, wie vorher, in V. 15 die heidnische Menschheit überhaupt als eine solche geschildert findet, bei der sich das Phänomen des Gewissens und vorzugsweise das des bösen, des verklagenden Gewissens beobachten lasse, und Kähler sucht doch noch den Schein abzuwehren, daß der Apostel ein Parergon treibe. Es liegt doch auf der Hand, daß in diesem Falle in V. 15 ein anderes Subjekt ist, als in V. 14, nicht bloß dem Umfange des Begriffes nach, sofern in V. 14 bestimmte Heiden, in V. 15 die heidnische Menschheit im allgemeinen zum Gegenstande der Aussage werden, sondern auch dem Wesen nach. Denn in V. 14 werden die bestimmten Heiden aus der Allgemeinheit der Heiden als solche hervorgehoben, die durch inneren Trieb handeln und wandeln, wie es das geoffenbarte Gesetz dem Juden vorschreibt, also in Widerspruch mit dem, was sich von den Heiden nach ihrem historischen Wesen, Natur und Sitte erwarten läßt; in V. 15 dagegen werden die Heiden alle ohne Unterschied als solche beschrieben, die eine innere Stimme des Gesetzes' vernehmen, aber von ihr, weil sie ihr nicht folgen, vorwiegend verklagt werden. Wo in aller Welt giebt aber der Apostel eine Handhabe für diese Subjektsvertauschung, wenn V. 14 u. 15 zusammengehören? In V. 14 sagt er nicht: „daraus daß im Leben einzelner Heiden Fälle der Gesetzeserfüllung vorkommen, folgt, daß die Heiden überhaupt sich selbst Gesetz sind", sondern von den bestimmten einzelnen Heiden, welche Gesetzesthäter sind, ohne äußeres Gesetz zu besitzen, von diesen allein (οὗτοι), sagt er,

daß sie Gesetz nicht haben d sich Gesetz sind. Gehört οἵτινες hierzu, so kann es nach der Grammatik nur diese bestimmten einzelnen Heiden oder heidnischen Kreise als solche charakterisieren, deren eigentümliche Art jenes Urteil oder jenen Ausdruck rechtfertigt. Man könnte dann etwa so deuten: auf den Gesetzestafeln, im Gesetze steht das Werk geschrieben, das der Mensch thun soll; diese, die ihrem inneren Triebe folgend dasselbe thun, beweisen damit, daß es in ihrem Inneren, in ihrem Herzen geschrieben steht. Ihr Herz ist also ihr Gesetz, und da das Herz des Menschen er selbst ist, so kann man sagen, sie sind sich selbst Gesetz. Ich sehe ab von der Tautologie, die der sonst sparsame Apostel hier begehen würde; denn οἵτινες sagt in der That nur, was in dem φύσει des Vordersatzes (V. 14) liegt; dieser Vordersatz, der da sagt, daß innerer Trieb sie bestimmt, rechtfertigt das Urteil des Nachsatzes, „sie sind sich Gesetz, trotzdem daß sie keines haben“, so vollständig, daß der Nachtrag οἵτινες die Rede höchstens verderben kann. Man bedenke doch, daß die Pointe jenes Urteils ist: sie haben zwar kein Gesetz, dafür aber sind sie sich Gesetz; daß dagegen das erklärende οἵτινες V. 15 gar nicht darauf angelegt ist, zu zeigen, daß sie Gesetz nicht haben, wohl aber es sich sind. Denn der 15. Vers sagt ja geradezu, daß sie die Forderung des Gesetzes (τὸ ἔργον wird ja als das gesollte Werk gefaßt) in ihrem Herzen haben. Ob ich das sinaitische Gottesgesetz auf Stein und Pergament habe, ob ich das Gottesgesetz in meinem Gewissen, in meiner sittlichen Anlage als eine mir gegenüberstehende Forderung herumtrage und habe, beide Male ist von einem Gesetz haben die Rede, und es ist keine Möglichkeit, von hier aus, zumal da diese innere Forderung ja meistens unerfüllt bleibt, das Recht zu erwerben, den letzteren Fall dem ersteren gegenüber als den zu charakterisieren, in welchem der Mensch nicht Gesetz hat, wohl aber sich Gesetz ist. Je weniger der eigene Wille jener inneren Forderung entspricht, desto deutlicher hat der Mensch an ihr ein Gesetz. Dagegen werden wir von demjenigen Heiden sagen dürfen[1]), daß er sich Gesetz ist,

1) Cholmondeley scheint dasselbe zu meinen, wenn er a. a. O. S. 123 sagt, die ἔθνη seien gentiles, aber nicht heathen, oder S. 115, sie

welcher ohne Zuthun des mosaischen Gesetzes durch die christliche Wiedergeburt, durch den Glauben an das Evangelium zu dem gesunden sittlichen Takte gelangt ist, der ihn in seinen sittlichen Lebensverhältnissen eben das thun heißt, was das Gesetz dem Juden als Gott wohlgefällig bekundet. Jedenfalls enthält V. 15 *οἵτινες* eine Tautologie zu dem Vordersatze von V. 14, und da der Inhalt des Satzes zu der Ankündigung durch *οἵτινες* nicht stimmt, so ist sie dem Apostel wider seinen Willen von den Auslegern aufgedrängt. Aber sie steigert sich noch durch die folgenden Umstandsgenitive; denn alle subtilen Unterscheidungen zwischen „sich selbst Gesetz sein", „das Gesetzeswerk im Herzen geschrieben haben", „der Zeugenthätigkeit des Gewissens", „der anklagenden und verteidigenden Rede der Gedanken" (man vgl. solche bei Delitzsch a. a. O., S. 136—138; Luthardt a. a. O., S. 410f.) helfen, wenn hier immer von der heidnischen Menschheit nach ihrer sittlichen Fähigkeit die Rede ist, nicht über den Eindruck des unbefangenen Lesers weg, daß der Apostel hier in maßloser und rätselhafter Weise Synonyma für eine im Grunde einfache Sache anhäuft, die einheitlicher und zugleich wirkungsvoller zu benennen war, und daß er in seltsamem Kontraste damit durch eine wahre Verschwendung von Mitteln hypotaktischer Verbindung dieser Ausdrücke sich anstellt, als ob er ein Vielerlei von Sachen in die Einheit eines wohlgegliederten Gedanken befasse.

Indessen, es sei darum, er rede in unerträglichen und unerklärlichen Tautologien, das wird man nicht wegleugnen können, daß wir in dem Satze *οἵτινες* noch immer, wenn die Gesetze der Sprache noch gelten sollen, nicht bei den Heiden im allgemeinen stehen, sondern bei den bestimmten einzelnen Heiden, welche kraft inneren Triebes gesetzmäßig wandeln; wo soll

---

seien presented to us in the sphere of Faith and Grace. Aber ich erinnere mich nicht, daß er sie geradezu als Christen bezeichne, und da er S. 122. 123 die Exempel aus den „Patriarchen" zwischen Adam und Mose herholt, als welche ohne Gesetz und doch in einer supernatural sphere both to Faith and to justifying grace gewesen seien, so wird man unsicher, ob er den Apostel wirklich wie ich von den christlichen *ἔθνη* reden läßt.

nun die Rede von den Heiden im allgemeinen beginnen? Das αὐτῶν hinter συμμαρτυρούσης sieht doch so gut wie das hinter καρδίαις auf die zurück, von denen vorher die Rede gewesen ist; wir stehen also auch hier noch bei jenen einzelnen Heiden des V. 14, und da V. 16 lediglich eine Zeitbestimmung für das Vorige ist, welche das besondere Geschehen vorher zeitlich einordnet in ein alle Menschen umfassendes allgemeines, so bleibt von der vermeintlichen Aussage über die Heiden überhaupt als solche gar nichts übrig. Und dann muß man eingestehen, daß die Periode V. 14—16, welche nun erst eine einheitliche ist (freilich um den Preis der Annahme unklarster Tautologien), gar keinen logischen Zusammenhang mit V. 13 hat. Es scheint, als ob der Apostel in der Form einer Folgerung a majori oder a minori an den Heiden den den Juden geltenden Satz erhärten wolle, daß nur das Thun des Gesetzes ihnen Rechtfertigung im Gerichte Gottes verbürge. Wenn also V. 13 so viel bedeutete, als: nicht das Hören, sondern das Thun des Gesetzes ist so wertvoll vor Gott, daß er den Juden darum allein rechtfertigen wird, so mußte V. 14. 15 lauten: „giebt es ja doch unter den kein Gesetz hörenden Heiden solche, die um ihres Thuns willen gerechtfertigt werden" [1]). Statt dessen redet derselbe Apostel, der von den Juden sagt, als was sie gerechtfertigt werden werden, von den Heiden so, daß er sagt, was einige derselben thun und was sie in diesem Falle nicht erleben, sondern erkennen lassen. Oder er konnte sagen wollen: „das Thun des Gesetzes ist es, was Gott von dem Juden fordert,

---

1) So erklärt Jowett: „For the gentiles are sometimes justified, who know not the law." Auf dasselbe kommt trotz alles Pochens auf Originalität auch Cholmondeley (s. S. 50) hinaus, wie er denn auch selbst den Fehler nicht vermeidet, den er so ausführlich an den Exegeten brandmarkt, daß sie nämlich, um das γάρ V. 14 zu erklären, hinter V. 13 den Satz ergänzen: „unter den ποιηταὶ νόμου befinden sich auch Heiden". Denn wenn er S. 62 sagt: „seeing that they (nämlich the fulfillers of the law) virtually exist without the νόμος, we know that they formally exist within the νόμος", so ist in dieser Umschreibung des Zusammenhanges von V. 13 u. 14 hinter V. 13 in Gedanken der Satz ergänzt: „es giebt unter dem Gesetze wirklich ποιηταὶ νόμου".

um ihn gerecht zu sprechen, und das um so notwendiger, als er sogar von den Heiden, die kein Gesetz haben, gesetzmäßiges Thun verlangt“. Aber V. 14. 15 sagen nicht, was Gott von den Heiden verlangt, um sie zu rechtfertigen, sondern, daß in den Fällen, wo Heiden im inneren Triebe gesetzmäßig wandeln, sie sich selbst Gesetz sind u. s. w. Endlich könnte man von diesem Satze in V. 14 ausgehend folgende logische Verbindung mit V. 13 vermuten: „wenn schon gesetzlose Heiden unter Umständen gesetzmäßig wandeln und möglicherweise Gottes Wohlgefallen erwerben, wie viel mehr müssen die Juden sich's angelegen sein lassen, zum Hören des Gesetzes auch das Thun desselben zu fügen“! Aber dazu paßt V. 13 nicht, der ja nicht lautet: *οὐ γὰρ μόνον ἀκοίειν δεῖ τὸν νόμον, ἀλλὰ καὶ ποιεῖν τοὺς ἀκούοντας*. Man mag sich drehen und wenden, wie man will, die Prädikate in V. 13 und die des vermeintlichen Satzes V. 14. 15 sind im Widerspruche mit der ausdrücklichen Bezeichnung ihres Verhältnisses durch *γάρ* inkompatibel, während bei dem Gegensatze der Subjekte dem *γάρ* gemäß Korrespondenz der Prädikate erwartet werden muß. Von dem einen Subjekte wird gesagt, daß aus seinem Wesen (*ποιηταί ν'-μου*) die künftige Anerkennung durch Gott folge, vom anderen wird gesagt, daß für den Fall, daß an ihnen unter anderen Bedingungen (*φύσει*) dasselbe Wesensmerkmal erscheine (*ὅταν τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν*), sie für sich etwas sind und dem Beobachter sich als etwas darstellen, und nicht, daß sie dann auch von Gott Anerkennung zu erwarten haben, was doch allein naturgemäß war. Kurz V. 14. 15 wird zu einer unmotivierten, sinnlosen, störenden Episode, ein deutlicher Beweis, daß die ganze Voraussetzung, V. 14. 15 gehören zu einem Satze zusammen, falsch ist.

Dieses zeigt sich nun letzlich auch an den unerlaubten Zwischengliedern, welche die Phantasie der Ausleger einschieben mußte, um die ihrer Natur nach auseinanderstrebenden Elemente unter einen Hut zu zwängen. Ich will kein großes Gewicht darauf legen, daß Kähler (S. 303) vor *συμμαρτυρούσης* einschiebt: „und [sofern sie] eben dies auch überdem darthun, indem zugleich dafür“, und zwischen *καὶ* und *μεταξύ*: „worin eine fernere Bestätigung liegt infolge seiner (des Gewissens) Wirksamkeit“; aber

es zeigt sich dabei doch deutlich, wie der Ausleger die straff hypotaktische Gliederung eines Gedankens, welche der Text bietet, behandelt, als liege da eine bloß addierende, um das innere Verhältnis der Gedanken unbekümmerte Parataxe vor, der erst durch Einfügung logischer Bänder nachgeholfen werden muß, damit der Gedanke in seiner klaren Fülle heraustrete. Noch unerlaubter ist die andere Ergänzung, durch welche das Vollzugsmittel des *ἐνδείκνυνται*, das Paulus selbst durch die Umstandsgenitive veranschaulicht, das aber von den Auslegern anderswo gesucht wird, zum Ausdrucke kommen soll. Kähler umschreibt nämlich (S. 302) V. 15: „und zwar sind sie das, sofern sie als solche, welche jene Forderung ohne jenen Besitz ins Werk setzen, darthun". Diese Ergänzung ist logisch nicht korrekt, auch wenn man von den oben bezeichneten Unzuträglichkeiten absieht. Denn nach ihr soll der Satz *οἵτινες* erklären oder rechtfertigen, wie mit dem durch *ὅταν* gekennzeichneten Subjekte das Prädikat *νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος* verbunden werden könne; er kann also nur die in jenem Vordersatze ausgedrückte Qualität als eine solche hervorheben, mit welcher das Prädikat des vorhergehenden Nachsatzes von selber gesetzt sei. Indem aber Kähler deutet: „sofern sie jene Forderung ohne jenen Besitz ins Werk setzen", begeht er gegen diese Regel den doppelten Verstoß, daß er erstens „ohne jenen Besitz", d. i. *νόμον μὴ ἔχοντες*, aus dem Prädikate einschiebt, das doch erst gerechtfertigt werden soll, und daß er zweitens bei der Rekapitulation das wesentliche und betonte Element der vorigen Subjektsbeschreibung, nämlich *φύσει*, welches er richtig mit Rückert II. gegen Rückert I., Michelsen, zuletzt auch Cholmondeley (S. 112), der darin gar die die nichtjüdische Menschheit unterscheidende economic constitution ausgedrückt findet, nicht zu *ἔχοντα*, sondern zu *ποιῶσιν* zieht, ausläßt, und doch könnte erst aus diesem geschlossen werden, daß das Subjekt sein Gesetz im Inneren trägt. Sehen wir aber hiervon ab und gestalten wir die Ergänzung korrekter so: „sofern sie — dadurch daß sie *φύσει* gesetzmäßig handeln — darthun", so wäre es dem Apostel natürlicher gewesen, zu sagen: *ὅταν — ποιῶσιν*, [*οὗτοι*] *ἐνδείκνυνται — αὐτῶν καὶ νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος*, oder *οὗτοι ἐνδεικνύμενοι — αὐτῶν — ἑαυ-*

τοῖς εἰσὶν νόμος. Denn wer kann den Worten des Apostels, so wie sie jetzt lauten, absehen, daß die Art und das Mittel des Beweises (des ἐνδείκνυνται), von dem hier die Rede ist, nichts anderes sei, als ihre φύσει erfolgende Erfüllung der Gesetzesvorschriften, und nicht ein anderes Stück ihrer thatsächlichen Erscheinung oder ein Phänomen ihres Innenlebens? Die so eng angeschlossenen Genitive ziehen doch viel mehr nach dieser Seite hin.

Aber auch dieses beiseite gesetzt und angenommen, diese Ergänzung der Vollzugsweise der ἔνδειξις und diese Ordnung der Sätze sei natürlich und richtig, wie will man bei der herkömmlichen Fassung es rechtfertigen, daß der Apostel in dem Thun des Gesetzes den Beweis für die Existenz desselben im Herzen findet? Die gemeine Voraussetzung ist ja nicht die, daß in V. 14 gegen die sonstige Meinung des Apostels gesagt sei: „wenn die Heiden, statt nach ihrem persönlichen durch die historische Sittlichkeitsentwickelung der heidnischen Menschheit verbildeten Willen zu handeln, blind und unbewußt dem natürlichen Drange ihres angeborenen Wesens folgen (φύσει), so thun sie, was dem göttlichen Gesetze gemäß ist“. Bei dieser Fassung, wonach die Heiden überall, wenn sie der Stimme der angeborenen Natur folgen, das Gottgemäße, das dem Gesetze Konforme treffen, würde sich allerdings sagen lassen, daß hier ihr Thun beweise, daß das Gesetz in ihrem Inneren geschrieben, daß die Forderung des Gesetzes zugleich Trieb und Anlage ihres inneren Wesens sei, eventuell auch, daß sich daraus ergebe, wie sie sich selbst Gesetz seien. Aber diese Fassung ist ja das Gegenteil von der Voraussetzung der Ausleger. Sie meinen, Paulus rede von Heiden, die im ganzen in Konflikt mit der göttlichen Forderung leben (daher Luthardt, S. 411 sagen kann, „die Heiden bleiben unter Anklage“, S. 410, die Gesetzerfüllung sei nur eine teilweise, sie erfüllen nur Einzelforderungen des ihnen eingeschriebenen Gottesgesetzes, wie falsch für τοῦ νόμου gesagt wird, welches ja das äußere historische der Juden ist), die aber bisweilen ihr konform handeln, so daß sie zwar meist sich selbst innerlich verklagen müssen, bisweilen aber auch sich rechtfertigen können. Nun bitte ich den unbefangenen Leser, selbst zu sagen, inwiefern aus solchen ver-

einzelten Glückszufällen, daß ein Heide einmal das Richtige vom Standpunkte des Gesetzes aus trifft, folgen soll und bewiesen werden kann, daß er stets innerlich um das Gesetz weiß? Ich fürchte, der folgende Schluß wäre viel berechtigter: weil die Heiden meist und in der Regel ihr Leben in Widerspruch mit den gesetzmäßigen, Gotte gefälligen Sitten führen, so haben sie kein inneres sittliches Gefühl oder keine Kenntnis des sittlichen Soll, welche dem Gesetze Gottes irgendwie korrespondierten; und die vereinzelten Ausnahmen von jener Regel beweisen nicht für das Gegenteil, sondern sind ein natürlicher Zufall. Denn in der That sehe ich, ob einer das Gesetz dauernd innerlich gegenwärtig hat, nicht daran, daß er im ganzen beständig das Gesetz übertritt und vereinzelt sich ihm entsprechend benimmt, sondern daran, daß sein Thun im ganzen und regelmäßig mit der Forderung des Gesetzes im Einklange steht. Und ebenso ist es hier unmöglich, daß die Heiden, welche *φύσει*, so wie sie von Natur sind, in gesetzwidriger Weise wandeln, wenn sie im einzelnen Falle vermöge derselben *φύσις* gesetzmäßig handeln, durch diese vereinzelten Handlungen beweisen sollen, daß sie die ganze Forderung des Gesetzes innerlich kennen, dagegen durch ihren ebenso natürlichen gesetzwidrigen Wandel nicht beweisen sollen, daß sie sie nicht oder höchstens nur zu einem kleinen Teile kennen.

Es ist demnach nach allen Seiten nichts mit dieser Verbindung von *οἵτινες* V. 15 mit V. 14, welche dadurch hergestellt wird, daß man hinter *οἵτινες* einschiebt *φύσει ποιοῦντες* (*αὐτὸ* oder *τὰ τοῦ νόμου*), und ebenso ist es nichts mit der entsprechenden Einschiebung in den 14. Vers, welche sich die Ausleger erlauben, um dadurch zu jener Verbindung des 15. Verses veranlaßt zu werden; und das ist das zweite der oben gemeinten Zwischenglieder, deren Berechtigung ich anfechte. Fritzsche (vgl. I, 117) schob vor *οὗτοι* in V. 14 *δῆλον ὅτι* ein, und Kähler umschreibt „so ergiebt sich, daß sie sich selbst Gesetz sind“. Denn freilich, wenn Paulus den Nachsatz V. 14 als logische Schlußfolgerung aus dem Vordersatze hinstellt, so liegt die Vermutung am nächsten, *οἵτινες* in V. 15 bringe den zwischen beiden vermittelnden Untersatz des Syllogismus. Aber er behauptet ja nicht in dem Nachsatze des V. 14, daß klar sei oder sich ergebe, daß etwas

sei; sondern er behauptet, daß etwas sei. Die Ausleger fehlen gegen die Gesetze der Sprache, wenn sie meinen, in V. 14 liege ein Schluß jener Figur vor, bei der man wegen der anerkannten Zusammengehörigkeit zweier Thatsachen als Grund und Folge behauptet, daß wer die zweite setze, auch die erste setze, bei der also ein regressus zum logischen Prius stattfindet. Hier ist εἰ mit dem indic. (die Beweisstellen Fritzsches Röm. 11, 18. 1 Joh. 5, 9 haben denn auch εἰ) die naturgemäße Struktur des Vordersatzes, und ist es erlaubt, in der Übersetzung den Nachsatz mit „so ist klar, so ergiebt sich, daß" einzuführen. Aber ὅταν ist ja eine Zeitpartikel, welche ausdrückt, daß mit dem Eintritte eines Geschehens, welches auch unterbleiben kann, zeitlich ein anderes als Folge verbunden sei. Man veranschauliche sich dieses an folgendem unserem Satze möglichst nachgebildeten Beispiele. Wenn ich sage: „wenn (εἰ) ein Mann aus der Klasse der Emporkömmlinge, welche kein eigenes Vermögen besitzen, ohne liquide Mittel ein teures Leben führt, große Anschaffungen macht, so hat er Kredit", so darf mein Ausleger dafür sagen: „so ergiebt sich, so ist klar, daß er Kredit hat"; denn ich will die befremdliche Erscheinung erklären, indem ich auf die vor ihr gelegene Bedingung hinweise, welche sie ermöglicht. Sage ich dagegen: „sobald (ὅταν) ein Emporkömmling ohne Vermögen dazu übergeht, was ja nicht gerade das Natürliche, aber möglich ist, ohne liquide Mittel ein teures Leben zu führen, so hat dieser (οὗτοι) trotz seines Geldmangels (νόμον μὴ ἔχοντες) einen Kredit, der so gut wie Geld ist", so will ich sagen, daß, wie nun einmal die Welt ist, wie ihr Urteil sich durch den Schein blenden läßt, das Großthun des Mannes ihm alsbald Kredit verschafft. Und es ist ganz verkehrt, den Nachsatz zu einem ὅταν, welches ja nichts Thatsächliches setzt, sondern von einem möglichen Geschehen redet, statt mit einem gedachten τότε, mit einem gedachten „so ergiebt sich" einzuleiten. Denn aus Bedingungen, die nicht als wirklich gesetzt sind, kann sich nichts ergeben, was wirkliche Wahrheit wäre und als solche Anerkennung in der Gegenwart forderte. Zu ihnen können wir höchstens die Folgen hinzudenken, indem wir das, was sich uns anderweitig als Wahrheit ergeben hat, auf sie anwenden. Besteht man also auf der Eintragung „so ergiebt sich",

so fasse man sie auch den Regeln der Grammatik gemäß, dann würde der Satz lauten: „sobald Heiden, gesetzlose Heiden, was man nicht erwarten sollte, von selbst gesetzmäßig handeln, so bald ergiebt sich von diesen Heiden auch, daß sie sich selbst Gesetz sind, trotzdem daß sie keins haben", und dann sage man, was der Apostel den Juden gegenüber damit ausrichten könne, daß er von Ergebnissen redet, welche nicht etwa vorliegen, sondern welche unter gewissen Bedingungen eintreten müssen, von denen der Apostel aber leider zwar die Möglichkeit, nur nicht die Wirklichkeit setzen kann.

Ich meine, das Natürliche wäre gewesen zu sagen: erstens „wenn (εἰ) Heiden gesetzmäßig leben, so folgt, daß sie sich selbst Gesetz sind, da sie außer sich keins haben". Das ist eine logische Wahrheit, die gilt, ob es wirklich geschehe oder nicht, daß Heiden gesetzmäßig zu leben anfangen. Zweitens: „die und die Heiden leben aber so, wie es das Gesetz meint, also müßt ihr, die ihr euch rühmt Gesetz zu haben, ihnen die Anerkennung zollen, daß sie das Größere haben, indem sie sich selbst Gesetz sind". Da wäre eine wirklich geltende logische Wahrheit auf einen wirklichen Fall angewandt und die Überführung vollendet gewesen. Aber ein Ergebnis, das sich erst in einer Zeit ergeben wird, welche kommen aber auch ausbleiben kann (ὅταν), hat weder in sich selbst gegenwärtigen Wert, noch vermag man mittelst desselben anderes zu erklären oder zu erweisen.

Kurz, der Apostel hat sich in V. 14 nicht so ausgedrückt, als ob er sagen wollte, mit der im Vordersatze beschriebenen Erscheinung sei der Inhalt des Nachsatzes als ihr erklärender Grund gesetzt, sondern so, daß er sagt, das Sein des Nachsatzes trete ein im unmittelbaren Gefolge der Erscheinung des Vordersatzes. Er hat nicht gesagt, der Leser müsse mit ihm so urteilen, wie der Nachsatz sagt, sondern er selbst urteilt so. Ist aber V. 14 keine Schlußfolgerung, welche durch den Untersatz vervollständigt werden kann, den etwa V. 15 brächte, so hat die nur in Verwirrung führende Verbindung beider Verse gar kein Recht mehr, da der 14. Vers so gebaut ist, daß er in sich selbst zurückgeht, V. 15. 16 aber nur in engem Anschlusse an V. 13 einen klaren zusammenhangsmäßigen Sinn ergeben.

Es erübrigt nun nur noch, daß ich sage, was der isolierte Satz V. 14 an sich bedeutet, sodann wie sein γάρ zu verstehen ist; aus beidem muß sich ergeben, wie der Apostel ihn (vorausgesetzt, daß er selbst ihn für diesen Ort und nicht vor V. 17 ursprünglich bestimmt hat) in die große Periode V. 13—16 einschieben konnte, ohne sie zu sprengen.

Was das erste anlangt, so ist zunächst zu beachten, daß ἔϑνη, deren Qualität ja im Gegensatze zum jüdischen Vorzuge beschrieben wird, in betontem Gegensatze zu dem Juden steht, mit dem es der Apostel hier nach V. 17 unzweifelhaft zu thun hat. Darum nimmt er das so beschriebene Subjekt durch οὗτοι noch einmal nachdrücklich wieder auf, um dem Juden, die sich mit seinem Besitze des Gesetzes brüstet, als sei das ein persönlicher Wertunterschied auch abgesehen von der Erfüllung desselben, zur Beschämung vorzuhalten, daß unter gewissen Umständen Heiden ohne Gesetz zu haben, das Größere, Wertvollere an sich beobachten lassen, daß sie sich selbst Gesetz sind. Denn darin hat v. Hofmann recht gesehen, daß dieser Ausdruck das Größere bezeichnen soll, welches ja schon durch den Kontrast der negativen Participia mit den Präsentien hinreichend angedeutet ist. Denn Wert hat der, welcher die ihm von Gott widerfahrene Auszeichnung des Gesetzesunterrichtes damit erwidert und sich persönlich erwirbt, daß er thut, was das Gesetz sagt. Aber definitiven und absoluten Wert hat dieses vor dem Eintritte des das Verborgene des Menschen offenbarenden Gerichtes deshalb nicht, weil wir nicht wissen können, ob der Betreffende so auch handeln würde, wenn das äußere Gesetz nicht beföhle, oder, was ziemlich auf dasselbe hinausläuft, ob das Herz in eigenem Triebe an jenem Handeln nach dem Gesetze so beteiligt ist, wie es nach V. 15. 16 vom echten Gesetzesthäter behufs seiner Anerkennung nachgewiesen werden muß. Darum ist es etwas Größeres, wenn Heiden, welche keinen göttlichen Gesetzesunterricht empfangen haben, ihr Leben so führen, daß es den Forderungen des göttlichen Gesetzes konform ist, ohne daß sie dazu durch den Besitz des letzteren verpflichtet und angeregt würden. Denn bei ihnen kann es nur der eigene Herzenstrieb sein, der sie zu diesem Thun bewegt, und so gilt von ihnen, daß sie sich selbst Gesetz sind, daß ihr eigenes persön-

lich sittliches Wesen es ist, unter dessen Fordern und Drängen sie zu dem Gotte gefälligen Wandel kommen. Bei ihnen sind also jene Zweifel unmöglich, welche die Gesetzeserfüllung eines Gesetzbesitzers herunterwerten können.

Ich weiß wohl, daß Kähler dieser einfachen Deutung mit der Einrede begegnet: sich selbst Gesetz sein schließe nicht ein, daß man das Gesetz auch erfülle, und auch nicht, daß man darin Gottes Willen erkenne. Aber diese Einrede beruht auf der unwillkürlichen Annahme, daß der Nachsatz von den Heiden nach ihrem allgemeinen Wesen rede, und auf Verkennung der Gründe, die den Apostel so allgemein sprechen lassen. Wir haben aber schon gesehen, daß der Nachsatz lediglich von denjenigen Heiden gilt, welche dem Gesetze konform leben. Mag also der Apostel, um auszudrücken, daß, was die Juden an dem Gesetze haben, die Heiden sich selbst sind, nämlich Gesetz, ebenso artikellos durch *νόμος* ausdrücken, wie er vorher *νόμον* gesagt hat, bei diesen Heiden, deren Wandel Erfüllung des Gesetzes ist, setzt er ausdrücklich, daß das auch erfüllt wird, inbezug worauf sie sich Gesetz sind, und daß dieses inhaltlich mit dem im Gesetze offenbarten Willen Gottes übereinstimme. Wir aber haben kein Recht, die Mehrdeutigkeit des Prädikates im Nachsatze dazu zu gebrauchen, daß wir ein im Vordersatze ausdrücklich gesetztes zurücknehmen, anstatt vom Vordersatze ausgehend alle die Deutungen jenes nachsätzlichen Prädikates zurückzuweisen, welche mit dem Vordersatze nicht stimmen und durch ihn ausgeschlossen sind.

Sodann aber gilt es, den Standpunkt zu erkennen, von dem aus der Apostel redet. Das ist der des zu widerlegenden Juden, wie man daraus sieht, daß die Heiden lediglich durch Negierung dessen, was den Juden auszeichnet, bestimmt werden *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, νόμον μὴ ἔχοντες*; eben daher erklärt sich auch der Artikel, welcher ebenso wie 1, 18 hinter dem artikellosen Subjekte steht, weil die notorische Eigentümlichkeit gekennzeichnet werden soll, in der dasselbe dem in Betracht kommenden Beobachter, Redner oder Zuhörer bekannt ist. Überhaupt aber sind ja alle Begriffe des V. 14 nicht gebildet, um das sittliche Wesen der betreffenden Heiden nach seiner eigenen Natur auszusagen, sondern nur auf das jüdische Leben ursprünglich gemünzte

Begriffe überträgt der Apostel auf gewisse Erscheinungen des heidnischen Lebens, um dem aufgeblasenen Juden zu zeigen, daß wesentlich dieselben sittlichen Werte dort realisiert werden. Unter diesen Umständen versteht sich von selbst, daß der Apostel nicht aus seiner christlichen und apostolischen Erfahrung heraus das Mysterium beschreibt, wie Heiden zu Gesetzeserfüllern werden, an dieser Erfahrung hat ja der angeredete Jude keinen Anteil. Dieser Jude sieht nur ab und an das geschehen, daß Heiden oder heidnische Kreise (nämlich indem sie durch das Evangelium wiedergeboren werden), die heidnischen Sitten aufgeben und sich eines Wandels befleißigen, wie ihn auch sein eigenes jüdisches Gesetz meint. Für Paulus ist das ein Werk der wiedergebärenden Gottesgnade, für den Juden ist es etwas, das *φύσει* eintritt. Von diesem Standpunkte aus sind die Ausdrücke *φύσει* und *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* zu deuten, sie sind nicht Äquivalente der christlichen Erkenntnis und Anschauung, sie sagen, wie dem Juden sich die sittliche Wiedergeburt der betreffenden Heiden darstellt.

Da ist nun so viel gewiß, daß *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* nicht bedeutet, vereinzelte Forderungen (so auch Luthardt a. a. O.) des mosaischen Gesetzes in einzelnen seltenen Fällen erfüllen, sondern, wie das Präsens im Unterschiede vom Aorist ausdrückt, ein dauernder Wandel ist gemeint, der, wenn man die einzelnen Forderungen des offenbarten Gesetzes daran hält, sich als Erfüllung derselben darstellt. Ist es denn nicht so, daß die bekehrten gesetzlosen Heiden aufhörten, den Götzen zu opfern, und dafür den Schöpfer Himmels und der Erde, den allmächtigen und unsichtbaren anriefen und ihm dienten, daß sie gegen Vater und Mutter die Pflichten der Pietät erfüllten, daß sie das Ehebett rein hielten, Leben, Gut, Ehre des Nächsten für heilig achteten, daß sie im alltäglichen Leben Gerechtigkeit und barmherzige Liebe gegen ihre Mitmenschen übten, lauter Verhaltungsweisen, welche nach Gesetz und Propheten Gott von dem Israeliten fordert, der ihm wohlgefällig sein will? Und mußte nicht der Jude angesichts solcher Thatsachen anerkennen, daß die betreffenden Heiden *τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν*?

Von hier aus erklärt sich auch *φύσει*. Dieses kann nicht so

viel sein als τῇ ἰδίᾳ ἑαυτῶν φύσει, denn die Natur der Heiden als der gesetzlosen bringt mit sich, daß sie thun, was gegen das Gesetz ist. Dieses ist das unmittelbar zur Hand Liegende und das ὅταν, dessen ἄν ja, wie das lateinische an noch zeigt, ursprünglich „oder" bedeutet und das vom Zunächstliegenden abweichende andere bezeichnet, drückt den neben jenem natürlichen noch möglichen anderen Fall aus. Das einfach Natürliche, Erwartungsgemäße ist, daß Heiden, als die gesetzlosen, auch gegen das Gesetz und gesetzlos handeln. Möglich ist aber daneben, daß Heiden dazu kommen, dem Gesetze konform zu wandeln. Sie können dazu nur auf zweierlei Wege kommen: entweder, indem sie aufhören, gesetzlos zu sein, d. h. indem sie sich beschneiden lassen und sich dem Gesetzesunterrichte unterstellen. Der Proselyt, der Synagogenbesucher unter den Heiden ist hier aber nicht gemeint, denn er hat Gesetz bekommen und ist so dazu gelangt zu thun, was das Gesetz fordert. Der Apostel aber spricht von solchen, die auch dann noch kein Gesetz haben, wenn sie dem Gesetze gemäß leben, indem er im Nachsatze sagt νόμον μὴ ἔχοντες, die also nicht auf dem Wege einer äußeren Bekehrung durch Juden zum Gesetze und zur Beobachtung desselben gelangt sind, und eben dieses drückt das φύσει im Vordersatze aus, den zweiten Weg benennend. Ob die wiedergebärende Macht des heiligen Geistes den neuen sittlichen Trieb gewirkt hat, wie der Apostel und seine Leser wissen, bleibt hier außer Betracht, für den beobachtenden Juden stellt sich als Quelle dieses gesetzmäßigen Wandels, der aus dem Gesetze nicht stammt, ein naturhafter innerer Trieb des Menschen dar, so rätselhaft ihm dessen Entstehung auch bleiben mag. Denn von demjenigen Verhalten, welches weder durch gesetzlichen Zwang von außen, noch durch künstliche Verstellung oder Zurichtung, noch endlich durch den willkürlichen Entschluß augenblicklicher Laune herbeigeführt ist, sagt der Grieche, es geschehe φύσει. Und der Apostel sagt, der Jude könne die Thatsache beobachten, daß Heiden sich das selber sind, was dem Juden das geoffenbarte Gesetz ist, sofern er heidnische Kreise gegen die angestammte heidnische Sitte vermöge eines inneren Triebes wandeln sehe, wie es das Gesetz vom Juden verlangt.

Daß dieses bei heidnischen Kreisen möglich sei, ergab sich freilich, da es gegen die natürliche Erwartung ist, dem Apostel nur aus der Erfahrung von der Wirklichkeit. Er hatte es erfahren, daß infolge ihres Glaubens an das Evangelium heidnische Gesellschaftsgruppen ohne Gesetzesunterricht zu einem heidnische Unsitte meidenden, dem Gesetze Gottes wesentlich konformen sittlichen Trachten und Wandel kamen, und für jeden Juden bot sich die Möglichkeit gleicher Erfahrung. Und da historisch diese Thatsache nirgends anders eingetreten ist, als bei den durch das Evangelium wiedergeborenen Heiden, so sind die bestimmten Heiden, welche der Apostel in V. 14 aus der Gesamtheit aushebt, keine anderen als die durch den Glauben ohne das mosaische Gesetz zu einer der heidnischen Zuchtlosigkeit widerstrebenden, dem Gesetzeswillen Gottes entsprechenden neuen Sittlichkeit gekommenen oder kommenden.

Ich wende mich zur zweiten Frage, was nämlich das *γάρ* bedeute. Es hat etwas sehr Bestechendes, dasselbe auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen und so zu deuten, als rechtfertige es den kategorischen und exklusiven Satz „die Thäter des Gesetzes allein werden gerechtfertigt werden“ gegen den Einwand, daß dann die Heiden ausgeschlossen seien, indem V. 14 sage, daß auch bei den Heiden vom Thun des Gesetzes die Rede sein könne. So haben schon ältere Ausleger gemeint, und auch ich könnte mir bei ganz anderer Fassung sowohl von V. 14 als von V. 15 diese Auslegung aneignen. Indessen mußte der Apostel, wenn er dieses sagen wollte, die Worte *τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν* in den Hauptsatz stellen und sagen: denn auch Heiden sind unter Umständen Gesetzesthäter“ (wie ja dem Obigen zufolge auch Cholmondeley, S. 62 geradezu umschreibt). Statt dessen sagt er unter Voraussetzung dieser Sache, als sei sie nicht die Hauptsache, das ganz andere aus, daß sie sich selbst Gesetz sind. Das ist eine Qualifikation ihres Inneren, welche auffällig derjenigen parallel ist, die in V. 15 von denjenigen Gesetzesthätern gegeben wird, die vor Gott Anerkennung erlangen werden. Denn auch diese beschränkt sich auf die innere Beziehung des Herzens zum Gesetze. Es ist also klar, daß der Satz mit *γάρ*, der seiner Natur nach sowohl das Vorher=

gehende begründen und rechtfertigen, als auch das Folgende erläuternd vorbereiten kann (z. B. Röm. 7, 1), nicht geschrieben ist in Hinblick auf den vorhergehenden Satz, daß nicht die Hörer, sondern die Thäter des Gesetzes gerechtfertigt werden (V. 13), sondern in Hinblick auf die Qualifikation, welche im folgenden Satze, in V. 15 vom Gesetzesthäter verlangt wird. Zu übersetzen ist also: — „sind doch Heiden, wo sie, die gesetzlosen, durch inneren Trieb bewogen gesetzmäßig wandeln, ohne Gesetz, sich selbst Gesetz!" Wie viel mehr, so ergänzen wir unwillkürlich, ist von dem Gesetzesbesitzer zu verlangen nicht bloß, daß er das Gesetz äußerlich beobachte, sondern daß er seine Erfüllung zum beständigen Dichten und Trachten seines Herzens mache. Das ist ja aber eben das, was die in V. 15. 16 durch οἵτινες angeschlossene Qualifikation der ποιηταὶ νόμου ausdrückt. Demnach rechtfertigt der zwischengesprengte Satz mit γάρ V. 14 die in V. 15 durch οἵτινες an V. 13 angehängte Näherbeschreibung derjenigen Gesetzesthäter, welche allein in Gottes Gerichte bestehen werden, und eben deshalb ist es erklärlich, daß der Apostel diese Zwischenbemerkung zwischen gerade die Begriffe setzte, zwischen welchen ihr Inhalt die Brücke bildet. Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sagt er, sondern die Thäter des Gesetzes werden für gerecht erklärt werden — sind doch Heiden, sobald sie in innerem Triebe gesetzmäßig wandeln, obwohl ohne Gesetz, sich selbst Gesetz —, sofern sie das dem Gesetz entsprechende Werk als ein solches nachweisen, das in ihren Herzen geschrieben steht, indem ihr Gewissen es ihnen selbst mitten in der gegenseitigen Verklagung oder auch Verteidigung der Gedanken am Tage des Gerichtes über das Menscheninnere bestätigt.

Die Forderungen, welche sich für die künftige Auslegung des Römerbriefes aus meinen Erörterungen über diese Stelle ergeben, sind demnach folgende. Erstens, man fasse V. 15. 16 mit Übergehung von V. 14 als Vervollständigung des Satzes V. 13. Zweitens, man nehme die Zeitbestimmung V. 16 zu der ganzen Aussage V. 15. Drittens, man sehe in συμμαρτυρούσης V. 15 die Angabe der Umstände, die das ἐνδείκνυνται ermöglichen. Viertens, man fasse καί = „auch, selbst" mit μεταξύ zusammen, ἀλλήλων als gen. obj. zu κατηγορούντων und ἀπολογουμένων und

diese Genitive als durch καὶ μεταξὺ angeknüpfte Angabe der Umstände, unter denen und trotz deren die ἔνδειξις und das συμμαρτυρεῖν der συνείδησις stattfindet. Fünftens, man mißdeute nicht mehr τὸ ἔργον τοῦ νόμου auf ein Wissen, eine Idee, eine Forderung, eine Norm, sondern lasse es bleiben was es ist, die wirkliche Leistung, welche den ποιητὴς νόμου zu dem macht, was er ist. Sechstens, man deute συμμαρτυρεῖν nicht mehr, als geselle es das Zeugnis des Gewissens als ein zweites zu dem Zeugnisse des angeblich in die Herzen geschriebenen Gottesgesetzes, von dem und dessen Zeugenthätigkeit absolut keine Rede gewesen, sondern fasse es als das Zeugnis des inneren Bewußtseins, welches dem die Anerkennung reklamierenden Gesetzesthäter bestätigend zuhilfe kommt. Siebentens, man lege V. 14 als einen in sich geschlossenen Satz aus über den bestimmten Heiden schon jetzt unweigerlich zuzuerkennenden inneren Wert, wenn man die Beziehung zum Gesetze zum Gesichtspunkte der Beurteilung macht. Achtens, man beachte das ὅταν im Unterschiede von εἰ mit dem Indikativ und verstehe den Nachsatz als Angabe des Zustandes, welcher, sobald der Inhalt des Vordersatzes sich ereignet, in seinem Gefolge gegeben ist. Neuntens, man ziehe φύσει zu ποιῶσιν und verstehe es von dem inneren Triebe im Gegensatze zu dem durch Gesetzunterricht anbefohlenen Gehorsam gegen die Forderungen des Gesetzes. Zehntens endlich, man mißdeute τὰ τοῦ νόμου nicht mehr in der Willkür dogmatischer Besorgnis dahin, daß der sie Thuende nur teilweise einzelne Forderungen des mosaischen Gesetzes, oder gar des jedem Menschen eingeschriebenen Sittengesetzes erfüllt, im ganzen und großen aber, oder meistenteils, oder auch nur teilweise die Forderungen des betreffenden Gesetzes unerfüllt läßt und übertritt.

5. *Δικαιούμενοι δωρεὰν διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Röm. 3, 24.

Daß ich diese Stelle behandle, ist ebenso wie die 7. Abhandlung dadurch veranlaßt, daß ich auf bisher mehr oder weniger übersehene alttestamentliche Vorbilder aufmerksam machen möchte, deren Beachtung ein besseres Verständnis der apostolischen Worte mit sich führt.

Den unserer Stelle zugrunde liegenden Vorstellungskreis findet man, sobald man sich von dem allgemein verbreiteten Vorurteil losmacht, daß *ἀπολύτρωσις* Erlösung im Sinne von redemptio sei und so etwa ausdrücke, daß Gott uns durch Christum aus feindlicher Gewalt errettet habe, wie das Volk Israel durch Mose aus der Hand des Pharao. Das Wort bedeutet im Griechischen zunächst Freilassung gegen Lösegeld, Freigebung unter gewissen Bedingungen, deren Erfüllung als Äquivalent eines Lösegeldes angesehen werden kann, dimissio. Daß es so im Neuen Testament vorkommt, beweist Hebr. 11, 35, wo *οὐ προςδεξάμενοι τήν ἀπολύτρωσιν* bedeutet „nach Verschmähung der angebotenen Freilassung". Aber auch Eph. 1, 7. Kol. 1, 14, deren *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν* ebenso wie unser substantivischer Ausdruck *ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* auf dem gleichen Urteilssatze beruht: „in Christo Jesu ist *ἀπολύτρωσις* gegeben", beweist die zugesetzte Begriffsbestimmung *τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* oder *παραπτωμάτων*,

wofür ja Hebr. 9, 15 auch ἀπολύτρωσιν τῶν παραβάσεων gesagt werden kann, bei der Verwandtschaft von ἄφεσις mit ἀπολύτρωσις, wenn es dimissio Freilassung, Losgebung bedeutet, dafür, daß Paulus bei dem letzteren Worte nicht an Befreiung aus fremder Gewalt, sondern an Loslassung aus der Haft unter eigener Gewalt dachte. An unserer Stelle würde jene Deutung möglich sein, wenn in dem bisherigen Gedankengange etwa der Satan oder die Macht der Finsternis als die Gewalt bezeichnet wäre, der die Menschen verfallen gewesen seien. Davon ist aber keine Spur zu finden; der Apostel hat das Verhältnis der Menschen zu Gott vielmehr geflissentlich nur unter dem Gesichtspunkte betrachtet, daß Gott der gerechte Weltrichter ist und die Menschen keine Leistungen haben, mit denen sie vor ihm bestehen können. Der Richter wird einen Tag des Gerichtes halten, wo seine Gerechtigkeit sich offenbart (2, 5), seinem Gerichte wird keiner entfliehen (2, 3); der am künftigen Tage sich voll entladende Zorn des gerechten Gottes (2, 5) umstrickt schon jetzt heimlich, nur für das Auge des Glaubens sichtbar (vgl. oben S. 36), in der Entwickelung der menschlichen Gesellschaft seine Beute (1, 18 ff.) und kein Mensch kann sich als gerecht ausnehmen (3, 9), die ganze Welt ist ὑπόδικος τῷ θεῷ (3, 19). Die Menschheit steht als insolventer Schuldner da, dessen Schicksal im Gerichtstermine nichts anderes als der Anheimfall an den Gläubiger sein kann. Da aber Gott unentrinnbar ist und die Welt in seinen Händen hält, so ist die Verhaftung, die Überführung aus der Freiheit in die Sklaverei im wesentlichen schon gegenwärtig. Wie sollte man da nun an einen Dritten denken können, an den die Menschen ihre Freiheit verloren hätten? Ebenso wenig wie es der Teufel ist, kann er in der Sünde gesucht werden. Denn bisher ist noch nicht, wie in Kap. 7, von der den Menschen knechtenden Sünde die Rede gewesen, da ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι 3, 9 ein beiläufiger Ausdruck ist, der nur sagen will, daß man Sünde als Schuldenlast auf sich liegen habe, daß man nicht unschuldig sei, nicht aber, daß das menschliche Ich unter der Herrschaft der ἁμαρτία als einer feindlichen fremden Macht stehe (wie Schott meint a. a. O., S. 207). Wenn nun in der bisherigen Gedankenentwickelung bloß von dem Verhältnis der zwei, Gottes und der Menschheit gesprochen und die Menschheit als eine

solche gezeichnet ist, welche der Sünde wegen die Gerechtigkeit nicht hat, die Gott mit Recht von ihr fordert, so lag es nahe, auf sie das Bild des insolventen Schuldners anzuwenden, der dem Gläubiger mit allem, was er hat und ist, verfällt, und da mit dem Nachweis der Insolvenz dem Rechte nach und prinzipiell der Schuldner aufhört, sein eigen zu sein, so war es da, wo Gott der Gläubiger ist, dem niemand entrinnen und der den Tag der Exekution ansetzen kann, sobald es ihm beliebt, eine natürliche Vorstellung, die Menschen Gotte gegenüber in dem Maße, als sie Sünde haben statt Gerechtigkeit, als in Schuldhaft gerathene, der Freiheit und des eigenen Rechtes auf Leib und Leben beraubte zu denken; den Erlaß der Sündenschuld aber als eine Los- und Freilassung des Verhafteten, dem Sklavenstande Verfallenen. Auf diese Weise erklärt sich die Verbindung *δικαιούμενοι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* und daß hier überhaupt der Begriff *ἀπολύτρωσις* auftritt. Dann ist dieses Wort aber von Paulus auch nur im Sinne der Freilassung aus Gottes Haft gemeint gewesen. Denn daß die Menschen in Gottes Haft seien, hat er vorher ausgeführt, aber keinen anderen Herren genannt, dem sie außer Gotte verfallen sein können, und daß Gott das Subjekt der Handlung sei und nicht Christus, der etwa aus Gottes Haft befreit, losgekauft hätte, giebt er dadurch zu verstehen, daß er nicht etwa sagt *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sondern *τῆς ἐν Χρ.*, was nicht geeignet ist, das thätige Subjekt anzuzeigen, und drückt er aufs stärkste durch Voranstellung von *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* aus. Wenn einer aus meiner Hand befreit wird und er hat das, ohne irgendeinen Entgelt zu leisten, bloß meiner selbständigen Vergünstigung zu danken, so bin ich selbst der Befreiende. Und ist Gott der Erlösende, wie es Paulus denkt, Gott, in dessen Schuldhaft der Mensch sich befindet, so kann die Erlösung nichts anderes sein als Freilassung aus eigener Initiative, welche Bedingungen auch die Anordnung mit sich bringen mag, vermöge deren ich dem Verhafteten die Freiheit wiedergebe[1]).

---

1) Dieses gegen Fritzsche, der mit der richtigen Erkenntnis, daß die Haft eine Haft in Gottes Gewalt sei, die herkömmliche irrige Meinung, *ἀπολύτρωσις* sei redemtio, verbindet, wenn er sagt (Bd I, S. 189): „quemad-

Habe ich hierin recht, daß ich verlange, man solle *ἀπολύτρωσις* von dem öffentlichen Gottesakte der Freilassung von Schuldnern, Verhafteten, Gotte Verfallenen verstehen, so wird man mir zugestehen müssen, daß dem Apostel ein anderer Vorstellungskreis vorschwebt, als der in den alttestamentlichen Aussagen über die Erlösung Israels herrschende, wo Gott der Losmachende, der ägyptische Pharao aber oder der Assyrer oder der Chaldäer der verhaftet Haltende ist. Es ist vielmehr derjenige der alttestamentlichen Gesetzesordnung über die Rechte des durch Schulden in Sklaverei geratenen Hebräers und seines Herren und Gläubigers (vgl. im allgemeinen Umbreit, S. 261, auch Weiß, Bibl. Theol., § 80, c), der aber sonderbarerweise die Schuld selbst als den verhaftet Haltenden denkt). Der Apostel konnte die ihm angehörigen Ausdrücke um so eher verwenden, als dieselben mitsamt den in Betracht kommenden Verhältnissen Römern und Griechen aus ihrem eigenen öffentlichen Leben bekannt waren.

In den bezüglichen Gesetzen finden wir nun nicht bloß *λύτρωσις* = גְּאֻלָּה für den Begriff der Loskaufung (Lev. 25, 48) des Verkauften sei es durch eigene Mittel oder die eines Verwandten, sondern auch *λυτροῦν* = הפדות für diejenige Freilassung, welche gegen *λύτρα* geschieht, im Unterschiede von einer geschenkten Entlassung (נתן חפשה Lev. 19, 20), und Ex. 21, 8 wird והפדה *ἀπολυτρώσει αὐτήν* gesagt von dem Akte des Herrn, durch welchen er die gekaufte Magd gegen Entgelt zu entlassen sich erbietet. Unter gewissen Umständen ist der Herr sogar genötigt, sie bedingungslos freizugeben, *ἐξελεύσεται δωρεὰν* (חִנָּם) *ἄνευ ἀργυρίου* (Ex. 21, 11). Sind dieses aber die beiden vom Gesetze unterschiedenen Fälle einer friedlichen Loslassung des Sklaven durch seinen Herrn, eine *ἀπολύτρωσις*, d. i. eine Entlassung gegen Lösegeld, und eine Entlassung *δωρεάν* ohne Lösegeld, so dürfen wir es nicht mehr für ein zufälliges Oxymoron halten, wenn Paulus die von ihm gemeinte von Gott veranstaltete Neuordnung seines Verhältnisses zur Menschheit so ausdrückt, daß die beide

---

modum bello capti ex hostium servitute olim redimebantur pecunia, ita Christus homines — a Deo redemit — homines, qui a sancti numinis vindicta utique redimendi erant, quia peccaverant."

Fälle charakterisierenden Merkmale nämlich das ἀπολυτροῦν und das δωρεάν mit einander verbunden sind.

Aber hiermit ist es nicht genug. Wie der Apostel von einer generellen ἀπολύτρωσις redet, so kennt auch das Gesetz nicht bloß die Freilassung als Privaterlebnis des einzelnen in Sklaverei geratenen Schuldners, sondern auch als öffentlichen allgemeinen Akt, dessen Wirkungen sich auf das ganze Volk erstrecken (Lev. 25, 39ff.). Wer immer sich hatte wegen Insolvenz verkaufen müssen, gelangte durch eine allgemeine Anordnung Gottes, durch eine Art Amnestie für alle gemachten, noch nicht getilgten Schulden, nachdem eine 49 Jahre umfassende cyklisch wiederkehrende Periode abgelaufen und durch den Akt der Versöhnung der Gemeinde mit ihrem Gotte abgeschlossen war (vgl. meine Abhandlung über das Jobeljahr in Studien und Kritiken 1880), dem Rechte nach zu seiner verlorenen Freiheit, zu seinem verkauften Familienacker zurück (Lev. 25, 8—10). Der Gesetzgeber selbst, Gott durch seine Anordnung veranstaltete diese generelle Freilassung aller Verschuldeten und um ihre Freiheit Gekommenen durch seine Gnade. Er erhielt dadurch die Rechtsordnung seines Wohlgefallens aufrecht und stellte sie wieder her und seine Gerechtigkeit vor Augen, nachdem er sieben Jahrwochen hindurch es ungeahndet geschehen lassen und in Geduld getragen hatte, daß Gewinnsucht und liederliche Genußsucht die ursprüngliche Ordnung verkehrten und diese Verkehrung den Zweifel an Gottes Gerechtigkeit nährte (vgl. z. B. Mal. 2, 17; 3, 14. 15. 20). Wenn ich nun hiermit zusammenhalte, was Paulus in Anschluß an unseren Vers von der ἔνδειξις der Gerechtigkeit Gottes sagt, die endlich in dem gegenwärtigen letzten Zeitalter nötig geworden und von Anfang an der ἀνοχή als ermöglichender Vorbehalt zugrunde gelegen sei, mit welcher Gott die προγεγονότα ἁμαρτήματα habe ungeahndet vorbei gehen lassen (πάρεσις), so scheint mir vollends deutlich zutage zu treten, daß die alttestamentlichen Gesetze über Freilassung geknechteter Schuldner und die schließliche Wiederherstellung einer Gemeinde selbständiger Freier aus der durch verschuldete Vermögensverschiebung in einer langen Periode erwachsenen Unordnung seinen Gedankengang und seine Wortwahl bestimmen.

Zweifellos endlich wird dieses, wenn wir drittens auf die eine Bedingung achten, an welche die von Gott veranstaltete allgemeine *ἀπολύτρωσις* gebunden war. Sie erfolgte, sobald der *ἐξιλασμός* der ganzen Gemeinde am letzten Jahrestage erfolgt war, am Tage des *ἐξιλασμ΄ς* selbst, sofern an demselben proklamiert wurde, daß sie nun in Rechtskraft trete (Lev. 25, 9). Nachdem die Gemeinde im Gefühle ihrer angehäuften Schuld gethan hatte, was Gottes Gunst ihr wieder zuwenden konnte, antwortete ihr Gott und vergab ihr thatsächlich, indem an Stelle der Unordnung die rechte Ordnung der freien Gemeinde in Kraft trat. Jene Versöhnung selbst aber war wieder nicht eine von ihr ausgedachte, der Schuld äquivalente saure Leistung der Gemeinde. Sondern sofern Gott den Priester solches zu vollbringen bevollmächtigt, die Weise der Versöhnung selbst bestimmt nnd dazu die freie Verheißung gegeben hatte, auf solchen Akt hin die Schuld für getilgt zu erachten und sein Verhältnis zur Gemeinde von neuem voll aufrecht zu erhalten, war Gott der Gesetzgeber selbst es, der die Versöhnung in freier Gnade erfunden und geordnet hatte, und die Gemeinde wandte nur in gläubigem Gehorsam das ihr von Gott selbst in die Hand gegebene Mittel an, um zu einem neuen Gewissen ihm gegenüber zu gelangen. Denn wie Gott überhaupt *τὸ αἷμα* des Tieres seinem Volke gegeben hat *ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν αὐτῶν* (Lev. 17, 11), so hat er mitsamt dem Blute des Versöhnungswidders auch den Priester gegeben, damit er *ἐξιλάσεται περὶ αὐτῶν καθαρίσαι αὐτοὺς ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ἔναντι κυρίου* (Lev. 16, 30). Dem *ἔδωκεν* dort entspricht nun das *προέθετο* in Röm. 3, 25, dem *ἐξιλασμός* und *ἐξιλάσκεσθαι* dort das *ἱλαστήριον* hier und wie dort das *αἷμα* das Mittel ist, mit dem der Priester in das Heiligtum geht, um zu versöhnen, so ist auch hier Christus *ἱλαστήριον ἐν (τῷ αὐτοῦ) αἵματι*. Wenn demnach das Alte Testament die Freilassung der Verschuldeten auf den Tag des *ἐξιλασμός* setzt, so ist es unbedingt anzuerkennen, daß Paulus sich in seinem Gedankengange und Ausdrucke durch das Gesetz über die Freilassung im Jobeljahre habe bestimmen lassen, wenn er für die Vergebung der Schuld, welche Gott in Christo veranstaltet hat, nicht bloß den nicht notwendigen bildlichen Ausdruck *ἀπολύτρωσις* gebraucht,

sondern auch im Zusammenhange damit Christum als von Gott gegebenes ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι bezeichnet. Es müßte denn einer einwenden wollen, daß dem urchristlichen Gedankenkreise eine Anwendung jener eigentümlichen Rechtswirkung der auf den Versöhnungstag fallenden Proklamation des Jobel ferne gelegen habe. Indessen ist diese an sich sehr naheliegende Vergleichung des Abschlusses, dem der Weltlauf entgegengeht, mit dem gottgeordneten Abschlusse der längsten Periode des bürgerlichen Rechtes im alttestamentlichen Gesetze, nicht erst vom Verfasser des Hebräerbriefes versucht worden, sondern wir finden sie schon innerhalb der prophetischen Litteratur des Alten Testamentes. Es ist hier nicht bloß im allgemeinen bezeugt, daß Gott den Weltlauf in bestimmte Grenzen eingeschlossen, daß sein Tag erscheinen werde, um alle Unordnung zu beseitigen, unter der das Recht gelitten, daß eine Endzeit komme, die wie ein Weltsabbat den Gebundenen Freiheit, den Trauernden Freude, den Armen und Elenden Sättigung bringe, indem Jahve der geläuterten Gemeinde die Schuld vergebend sich wieder zuwende, die שְׁבוּת seines Volkes aufhebe, sondern es wird Jes. 61, 1—9 die Wiederherstellung der Gemeinde Jahves geradezu als Vollziehung eines Jobel geschildert, einer שְׁנַת רָצוֹן, wo nicht die menschlichen Herren, sondern Jahve selbst die lange aufgesparte Gnade übt, wo er durch seinen Diener דְּרוֹר proklamiert. Auf diese Zeit, welche am Ende sicher kommen wird, muß auch der Knecht Jahves warten, um das Werk der Wiederherstellung Israels und der Bekehrung der Heiden, an dem er in unermüdlicher Geduld arbeitet, durch Jahves definitive Beihilfe völlig zustande zu bringen (49, 8); da kommen die verlassenen Äcker wieder zu ihren rechtmäßigen Besitzern und die Gefangenen und Betrübten zu ihrer Freiheit (V. 8. 9).

Ebenso haben auch die Apostel und insbesondere Paulus in der Voraussetzung, daß die Äonen des Weltlaufes von Gott in feste Maße gefaßt seien und ihren Abschluß finden in einem für Gottes Wiederherstellung der Ordnung reservierten Äon, nicht bloß die mit Christo anhebende Zeit für diese letzte erachtet und in ihm nach seinem eigenen Worte den gesehen, durch den sich die verheißene Wiederherstellung der Freiheit und Völligkeit des Lebens vollziehe (Matth. 11, 4 f.), sondern speziell auch jene vom

Jobeljahre ihren Ausdruck nehmende alttestamentliche Weissagung in Christo für erfüllt geachtet (Luk. 4, 17—21); und insbesondere hat Paulus die Periode des Evangeliums als die von der Verheißung gemeinte bezeichnet (2 Kor. 6, 2). Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß er an unserer Stelle dieselbe allgemeine Anschauung, welche er Akt. 17, 30. 31 bekundet, in einer konkreten Wendung ausdrückt, deren charakteristische Momente sämtlich in der alttestamentlichen Gesetzgebung über die am Versöhnungstage des je 49. Jahres stattfindende Freilassung der Verschuldeten präformiert sind.

Es scheint mir, daß die Erkenntnis dieser Bezüge, welche zwischen unserer Stelle und dem alttestamentlichen Gesetze stattfinden, das Verständnis jener wesentlich erleichtert. Die *ἀπολύτρωσις*, welche Gott in und mit Christo Jesu im Unterschiede von jeder anderen gegeben und aufgerichtet hat, ist nun zu denken als eine Generalfreilassung, als eine Generalamnestie, welche jeder Gotte gegenüber sich verhaftet Fühlende bei Christo suchen und finden kann, um zur verlorenen Freiheit und Völligkeit des Lebens wiederhergestellt zu werden. Der Relativsatz V. 25 weiter sagt dann, inwiefern Gott diese in Christo Jesu gegeben und angeboten habe, so daß man sie bei ihm finden und haben kann. Er hat sie gegeben und dargeboten, indem er Christum, statt ihn in anderer Gestalt kommen zu lassen, in seinem eigenen Blute zur Schau und damit als ein durch Glauben zu findendes und zu gewinnendes Sühnmittel hinstellte. Daß Gott den schuldlosen Befreier und Wiederhersteller selbst durch Erleidung gewaltsamen Todes vollendete, daß dieser sein eigen Blut vergießen mußte, daß Gott ihn mit dem Merkmale des Gekreuzigten der Welt bekannt machte, bewies, daß der Freilassung durch den gerechten Gott die zuvor geschehenen Sünden hinderlich waren, daß dieselben erst gutzumachen waren und daß der von Gott gesandte Christus nur, sofern er dieselben zuvor gutgemacht und als Gutmacher derselben, die Freiheit ankündigen und effektiv verleihen könne, gleichwie die alttestamentliche Verkündigung des דְּרוֹר durch die zuvor geschehene Sühne bedingt war. Aber sofern er die Sünde gutgemacht hat, besitzen die, welche ihn in dieser seiner Gestalt mittelst Glaubens (*διὰ πίστεως*) als den von Gott gesandten Befreier anerkennen, an ihm

das Mittel, Gott für sich selbst günstig zu stimmen und ihre Sünden als Schuld zu beseitigen (ἱλαστήριον). Demnach drückt V. 25 nur die ermöglichende Einleitung und Grundlegung für den großen Gottesakt der ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ aus in Übereinstimmung damit, daß der Apostel auf sie nur zu reden kam, um zu erklären, wie Gottes freie Gnade die an Christum Glaubenden trotz ihrer Sünde als Gerechte werten könne (V. 23. 24); die ἀπολύτρωσις selbst ist ein weiterer Begriff, sie umfaßt die Freiheit von der früheren Sündenknechtschaft (6, 14ff.; 8, 2) und die Freiheit von dem Lose der Vergänglichkeit, welchem dem Leibe nach noch unterworfen auch die zu Söhnen Gottes emanzipierten Gläubigen noch das Joch der Knechtschaft tragen (8, 21—23).

Ich habe bei dieser Umschreibung des Sinnes von V. 25 vorausgesetzt, daß προέθετο die bei den Griechen übliche Bedeutung des öffentlich Ausstellens und Anbietens habe und daß das medium sich hinreichend daraus erkläre, daß Gott sein eigenes Verhältnis zur Menschheit hier ordne, mithin Christus als ἱλαστήριον dienen solle ihm selber gegenüber. Hierin befürchte ich keinen Widersprch. Aber gegen die andere Voraussetzung, daß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu προέθετο gehöre, erhebt neuerdings v. Hofmann, wie früher Rückert den Einwand, daß die Stellung dieser Worte dem widerspreche und dieselben hinter ὁ θεός zu erwarten gewesen seien. Indessen die Deutung v. Hofmanns, welcher anders als alte Versionen und auch als Rückert, Tholuck (5. A. 159) und Lüdemann (Anthropol. des Apostels Paulus, 1872, S. 156) ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nicht Näherbestimmung zu πίστεως sein läßt, sondern eine dem διὰ πίστεως parallele zu ἱλαστήριον, hat selbst die Stellung gegen sich. Denn unter allen Umständen lag es näher, hinter ἱλαστήριον erst dasjenige Merkmal Christi zu bringen, welches ihn geeignet macht, als ἱλαστήριον zu dienen, und danach dasjenige menschliche Verhalten, mittelst dessen man seine wohlthätige Wirkung erfährt, als umgekehrt. Er hat aber übersehen, daß die Worte ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ein in sich geschlossener und nur durch Apposition zum Objekte, nämlich ἱλ. δ. πίστεως, erweiterter Satz ist, welcher die Zielbestimmung εἰς ἔνδειξιν κτλ. straff an sich her=

anzieht und ebendeshalb die Apposition zum Objekte nicht hinter sich herschleppen, sondern in seine Mitte nehmen mußte. Die Worte ἱλαστήριον διὰ πίστεως sind deshalb mit einer kleinen Pause vor und hinter sich auszusprechen und der umschließende Satz so zu erklären, daß er auch ohne sie Sinn giebt. Dieses fordert der Zusammenhang; von einer göttlichen Publikation ist in V. 21 die Rede gewesen, von einer generellen Freilassung, welche in dem Christ Jesus beruhe (V. 24), und gesagt, daß mit ihr Rechtfertigung für die Glaubenden, Beseitigung ihrer Sündenschuld durch den Richter gegeben sei. Nun will der Apostel, um seinen Gedanken naturgemäß zu vollenden, an der Art, wie Gott den verheißenen Christ der Welt dargegeben und vorgestellt hat, erklärlich machen, daß die mit ihm anhebende Freilassung die Vergebung der Sünden in erster Linie einschließe. Darum sagt er: „welchen Gott vorgeführt hat in seinem Blute", welchen die Welt also zu sehen bekommen und dargeboten erhalten hat in seinem Blute. An dieser Erscheinungsweise, welche Gott seinem Christ gegen alle Erwartung, gegen die natürliche Voraussicht gegeben, und durch welche hindurch nur Glaube (διὰ πίστεως) den Mittler der Freiheit erkennen kann, ersieht man, daß er dem Glaubenden vor allem als ἱλαστήριον als Schuldentilgungsmittel vor Gott dienen soll. Dieser Gedanke ließ sich am kürzesten ausdrücken, indem die Angabe des beabsichtigten Resultates als Apposition des Objektes in den Relativsatz hereingenommen wurde. Demnach sagt der letztere nun nicht mehr, Gott habe Christum vermöge seines Blutes öffentlich zu einem durch Glauben anzueignenden Sühnmittel gemacht, sondern Gott habe, weil und indem er ihr Christum gerade in seinem Blute vorführte und darbot, ihn als einen solchen gekennzeichnet, an dem die Welt außer allen anderen Gütern, die in und mit dem Christ gegeben sind, speziell in Hinsicht auf ihre Sündenverschuldung ein durch Glauben zu gewinnendes Sühnmittel habe. Jedermann sieht, wie auf diese Weise die Aussage V. 24 erklärt ist, daß die große Freilassung, welche Gott in Christo veranstaltet hat, für die Glaubenden die Gerechtsprechung mit sich führe, und daß der Apostel diese als eine δωρεὰν τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι geschehende bezeichnen konnte. Denn wer den gekreuzigten Christus als den Mittler der göttlichen Frei=

lassung, als ihren Bringer und Bürgen gläubig aufnimmt, kommt damit in Besitz eines ἱλαστήριον, welches Gottes Gunst dem verschuldeten Sünder sichert. Und geschenkweise, durch Gottes eigene freie Gunst wird er gerecht gesprochen, weil ohne vorherige menschliche Leistungen, ja trotz der Verfehlungen der Menschen Gott mit der Sendung Christi nicht bloß die Freilassung geordnet, Christum als Befreier geschenkt, sondern ihn so geschenkt hat, in einer solchen geschichtlichen Gestalt, daß man sich nur im Glauben mit ihm zusammenzuschließen braucht, um von Gott als ein solcher angesehen zu werden, der da hat, was seine Verschuldung gegen Gott gutmacht. Genau wie im Alten Testament der Sühneakt, welcher die Freilassung inaugurierte, eine Veranstaltung der göttlichen Gnade war, deren man nur in Gehorsam brauchen mußte. Insofern rechtfertigt sich nun auch der Ausdruck ἀπολύτρωσις und das oben bezeichnete Oxymoron. Denn es ist, obwohl reines Gnadengeschenk, doch die ἀπολύτρωσις etwas, das nur unter Erfüllung der Leistung des Glaubens effektiv wird. Diese Leistung des Glaubens ist das Äquivalent für das im Begriffe liegende λύτρον. Aber er ist es nur, weil er auf den gekreuzigten Christus geht. Wenn der Befreier selbst den gewaltsamen Abbruch des zur Sünde in Beziehung stehenden irdischen Lebens über sich hat ergehen lassen und Gott ihn in dieser seiner Eigenschaft zum Befreier vollendet hat, so ist prinzipiell für alle zu Befreienden dem von der Sünde infizierten irdischen Leben in Hinsicht auf die gesuchte Freiheit und Völligkeit des Lebens aller Wert abgesprochen — offenbar die einzige Sühnung für die Sünde, durch die dieses Leben schuldverhaftet geworden ist — und wer immer nun im Glauben diesen Befreier und die mit ihm gegebene Freiheit sucht, hinnimmt und sich seiner getröstet, für den wird jene Leistung Christi zum Sühnmittel, sofern er nun auch für sich und mit eigenem Willen jenen gewaltsamen Abbruch des fleischlichen Lebens als gültig setzt und in Geltung erhält. Hiernach kann ich nicht finden, daß Paulus hier in pharisäisch geschulter Weise anders von der Gerechtigkeit vor Gott rede, die dem Gläubigen in Christo zuteil wird, als in Kap. 6—8 [1]).

1) Wenn Lüdemann a. a. O., S. 157 den Pharisäismus im Begriffe

Aber scheint nicht nach V. 24 die δικαιοσύνη θεοῦ in V. 21 einen anderen Inhalt zu haben, als den ich ihr in den früheren Bemerkungen zu der Stelle 1, 17 beimaß? Mit der Erledigung dieser Frage wird vollends herausgestellt werden, daß Paulus sich hier in derselben Grundanschauung bewege, wie in den späteren Ausführungen seines Briefes.

Wenn ich recht hatte, zu behaupten (s. oben S. 29), Paulus verstehe 1, 17 unter δικ. θεοῦ nicht die imputative Gerechtigkeit, sondern die aus dem Glauben an das Evangelium erwachsende neue sittliche Lebensbeschaffenheit als eine solche, welche aller eigenen menschlichen, empirisch-historischen Sittlichkeit gegenüber sich nach Art und Ursprung als eine göttliche bekunde, so haben wir kein Recht, denselben Ausdruck in 3, 21 anders zu deuten, um so weniger als der Zusammenhang, in dem die Aussage V. 21 auftritt, eben diese Fassung verlangt. Denn in 3, 9—20 hat den früheren Erörterungen zufolge Paulus ausgeführt, daß den Christen nicht einfalle, ihre Zuversicht auf das Gericht darauf zu gründen, daß sie an sich selbst den Gesellschaftskreisen gegenüber, aus denen er die Beispiele für die Zornverfallenheit des menschlichen Geschlechtes entlehnt hat, relativ gerecht seien, daß sie vielmehr auch sich selbst in das allgemeine Urteil einschließen, welches dahin lautet, daß kein natürlicher Mensch auf dem Wege der eigenen Erfüllung göttlicher Ordnung zu einer von Gott anzuerkennenden Gerechtigkeit gelangen könne und jeder dahingehende Versuch mit der demütigenden Erkenntnis der eigenen Sünde endigen müsse. Dann scheint aber auch für die Christen keine Möglichkeit da zu sein, daß sie im Gerichte bestehen. Auf diese Weise ist der Leser bis aufs äußerste gespannt worden, nun zu vernehmen, welchen Ausgang aus diesem Dilemma, welchen Einwand gegen diese Folgerung das lediglich logisch gemeinte (gegen Schott, S. 216) νυνὶ δέ bringen werde. Nach allem Vorher-

---

des Gesetzes findet, so hat er die Beziehung des Todes Christi in 3, 25 zum mosaischen Gesetze erst hineingetragen; der Apostel sagt selbst nichts davon und hat obendrein durch χωρὶς νόμου geradezu den Begriff des Gesetzes als einen die Würdigung der göttlichen Heilsthat bedingenden hier ausgeschlossen. Dies auch gegen Weiß a. a. O., § 80, c).

gehenden kann ein solcher nur in dem Nachweis des Vorhandenseins einer anderen Gerechtigkeit und eines anderen Weges zur Gerechtigkeit bestehen, als derjenigen, welche dem empirischen Menschen nach seiner bisherigen Entwickelung möglich ist oder vorschwebt; und da die Christen sich aller natürlichen Menschheit gegenüber der Zuversicht zu Gott rühmen, so muß diese Gerechtigkeit und der Weg zu ihr da aufgethan sein, von wo an es in der Geschichte eine christliche Gemeinde giebt. Dieser Erwartung entspricht nun aufs genaueste der hinter νυνὶ δέ folgende Satz. Ohne daß irgendein Gesetz dabei konkurrierte und seine Bedingungen stellen durfte, also mit geflissentlichem Absehen von dem in V. 20 vorausgesetzten vergeblichen Wege (χωρὶς νόμου) δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται. Das Tempus weist auf einen geschichtlichen Vorgang, kraft dessen auf einmal vorhanden ist und als gegenwärtig vorliegt; was der Verbalbegriff enthält; φανεροῦσθαι aber sagt man von dem, was sichtbar, ruchbar und dadurch Gegenstand öffentlicher Kenntnis geworden ist. Damit ist ausgedrückt, daß der Verlegenheit, dem Nichtwissen abgeholfen sei, welche hinsichtlich der Frage stattfanden, wo und wie der Mensch trotz V. 20 zu Gerechtigkeit kommen könne. Eigene Gerechtigkeit war in keiner Weise zu erzielen, welche vor Gott gälte; da that sich eine Gerechtigkeit für den Menschen auf, welche der selbsterstrebten der Menschheit gegenüber sich als von Gott selbst erfunden und festgestellt bekundet und deshalb die Bürgschaft in sich trägt, von ihm auch anerkannt zu werden. Dieser Gegensatz bringt mit sich nicht bloß, daß δικ. θεοῦ nicht die Gerechtigkeit ist, vermöge deren Gott selbst der Gerechte heißt, sondern auch daß sie im Unterschiede von der imputativen ebenso gut eine bestimmte sittliche Lebensbeschaffenheit und sittliche Artung des Menschen ist, wie diejenige Gerechtigkeit, welche bis V. 20 durch das Gesetz vorgehalten und durch Bemühung um seine Erfüllung vergeblich erstrebt ist. Die Menschen können nun — hiernach war gefragt — eine Sittlichkeit haben, mit der sie vor Gott bestehen, dieselben Menschen, die in ihrer eigenen Entwickelung es zu keiner solchen bringen konnten. Und diese nun mögliche Sittlichkeit aber entquillt nicht den Gedanken und Trieben des natürlichen empirischen Menschen, sondern ist von Gott erfunden, von ihm selbst hergestellt

und dargeboten, darum auch soviel höher als die bisher entwickelte menschliche Sittlichkeit und des göttlichen Urteils unmittelbar gewiß. Wenn es aber darauf ankommt, daß der Mensch diese zueigen habe und gewinne, so bestimmt sich das πεφανέρωται so näher, daß sie dadurch als für den Suchenden, Fragenden sichtbar und ruchbar geworden gekennzeichnet wird. Mit einem Worte: sie ist bekannt gemacht und öffentlich aufgezeigt, nicht bloß damit man wisse, daß sie da sei und was sie sei, sondern damit man zu ihr gelangen, sich ihrer bemächtigen könne. Aber bei einem novum fragt man billig, durch welche anerkannte Autorität es sich legitimiere. Deshalb (dieses besonders gegen Schott a. a. O., S. 217) schließt sich an den Begriff der Erscheinung dieser Gottesgerechtigkeit sofort die Angabe des göttlichen Empfehlungsbriefes an. Wenn das Gesetz und die Propheten, d. i. die göttliche Schrift Alten Testamentes, diese Urkunde Gottes sie anempfehlen, als eine glücklich machende anpreisen — so ist nach Apg. 16, 2 und nach ähnlichen Stellen (s. schon Wetstein und van Hengel) μαρτυρουμένη zu erklären und die Thatsache in 1, 17 und in 4, 3. 6. 7 beispielsweise veranschaulicht —, dann darf man die Zuversicht zu ihr fassen, daß sie sei, als was sie sich bietet, daß sie Gottes sei und Gottes Anerkennung für sich habe.

Negativ (χωρὶς νόμου) und nach ihrer Beziehung zur Autorität der Vergangenheit (μαρτυρουμένη κτλ.) hat der Apostel bisher die Erscheinung der von ihm gemeinten Gottesgerechtigkeit gekennzeichnet, aber außer dem Werturteile, daß dieses eine göttliche Gerechtigkeit für die Menschen sei, hat er noch keine positive und konkret-historische Bestimmung über ihr Wesen gegeben. Dieses bringt er in der Form einer Nachholung, gleich als habe er über χωρὶς νόμου und μαρτυρουμένη, also über diesen Beziehungen des in Rede stehenden Gutes, deren Aussage ihm wichtig war, und über der allgemeinen Charakterisierung durch den Zusatz θεοῦ die konkrete Definition, als wisse der Leser so gut, wie er, was ihm vorschwebe, zu vollenden vergessen. Darum nimmt er durch das weiterführende δέ jenen einheitlichen Begriff δικαιοσύνη θεοῦ wieder auf, um durch διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, diese Angabe darüber, wodurch ein Mensch dazu komme, sie zu haben, kurz

auszudrücken erstens, daß sie durch Glauben im einzelnen zustande komme, wie das Gesetz an Abrahams Beispiele und die Propheten in dem klassischen Worte Habakuks sie charakterisieren, und zweitens daß das gläubige Verhalten, welches ihr Quell und Herstellungsmittel in dem Einzelnen ist, in dem christlichen Glauben an den historischen Jesus als den Christ besteht. Mit diesem ist sie also möglich, mit dem Glauben an ihn ist sie wirklich geworden, und seit es eine Gemeinde christlichen Glaubens giebt, ist die hier gemeinte Gottesgerechtigkeit ein Gegenstand öffentlicher Wahrnehmung und Kunde geworden.

Ist dieses der Sinn des Apostels, so liegt alles Gewicht auf διὰ πίστεως Ἰ. Χρ., nicht auch auf θεοῦ wie v. Hofmann meint, und es ist keinerlei Bedürfnis vorhanden, eine weitere Bestimmung der δικ. θεοῦ in den folgenden Worten εἰς πάντας κτλ. zu suchen, von denen ich καὶ ἐπὶ πάντας mit Lachmann und Tischendorf auf Grund der besten Zeugen streiche. Jenes ist ganz unmöglich; denn da schon in V. 21 θεοῦ den Ton des Gegensatzes gegen die in V. 20 gedachte δικαιοσύνη gehabt hat, so ist der einheitliche Begriff δικαιοσύνη θεοῦ nunmehr in V. 22 das bekannte Gedankenelement und rückt das Tongewicht auf das neu hinzugebrachte. Es ist aber willkürliche Eintragung, wenn v. Hofmann θεοῦ hier anders als V. 21, und als Gegensatz zu einer bloß hinzugedachten irrigen Meinung Israels deutet. Das konnte kein Leser erkennen, und sollte θεοῦ noch einmal besonders hervorgehoben werden, so mußte es θεοῦ δὲ δικαιοσύνη heißen. Was aber das andere anlangt, so ist die heute [1]) übliche Verbindung von εἰς πάντας κτλ. mit δικ. θεοῦ, als sei es eine zweite dem διά parallele Präpositionalbestimmung zu diesem Begriffe eine unmögliche. Man deutet dabei einen Sinn heraus, der dem freilich inhaltlich nicht passenden aber grammatisch gebotenen dieser Verbindung ganz fremd ist. Denn so gewiß δικαιοσύνη θεοῦ den allgemeinen Begriff eines Gerechtseins des Menschen in sich trägt, kann es mit διά verbunden werden, um Quell und Mittel dieses Seins auszudrücken, und ebenso mit εἰς, um das Ziel des-

1) Fritzsche I, 183. 185 verknüpfte noch εἰς, freilich aber auch διά mit πεφανέρωται. Das letztere ist ganz falsch, da es sich hier zunächst um eine Bezeichnung des eigentümlichen Wesens dieser Gottesgerechtigkeit handelt.

selben zu bezeichnen. Und freilich kann die Quelle und das Mittel des Gerechtseins im Glauben des Menschen gesucht werden, das Ziel aber, der Gegenstand, auf den das Gerechtsein geht, kann, wenn mit εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας ausgedrückt, die Gesamtheit der Glaubenden lediglich als derjenige Kreis sein, gegen welchen der Mensch gerecht ist. Denn das Verhältnis, in welchem der Mensch göttliche Gerechtigkeit übt, wird durch εἰς bezeichnet. Diesen, im Zusammenhange unbrauchbaren Sinn, den der Grieche aus den Worten herauslesen muß, wenn εἰς π. mit δικ. θεοῦ zusammengehört, wollen die Ausleger aber mit Recht nicht anerkennen und erklären deshalb mit Unrecht so, daß sie bei διὰ und bei εἰς unwillkürlich unter δικ. θεοῦ jedesmal etwas anderes verstehen und einen anderen Verbalbegriff ergänzen, ein deutliches Eingeständnis, daß im Widerspruch mit der vorangestellten Behauptung διά und εἰς nicht gleichartige Bestimmungen desselben Begriffes sind. Denn bei διά ist die Gottesgerechtigkeit gedacht als im Menschen vorhandene sittliche Eigenschaft, die vorhanden ist durch gläubiges Verhalten gegen Jesum Christum; bei εἰς ist sie gedacht als Besitz eines anderen, der sie nicht als seine Verhaltungsweise bethätigt gegen die Glaubenden, sondern sie ihnen zueigen zu haben anbietet. Demnach wird das erste Mal ergänzt „welche ist", was keinen Anstoß bietet, da Gerechtigkeit = gerecht sein gedacht werden kann, das zweite Mal aber nicht „welche ist sc. gegen", was wiederum unanstößig wäre, weil Gerechtigkeit als so und so sein gegen jemanden gedacht werden kann, sondern „welche als Geschenk, als Gabe angeboten wird, nämlich von Gott, an alle Glaubenden". Faktisch also läßt man εἰς abhangen von einem in δικ. θεοῦ nicht enthaltenen Verbalbegriff, und da der ergänzte auf derselben Linie liegt mit πεφανέρωται, als welches ein Aus- und Angebotensein zur Aneignung ausdrückt, so konstruiert man εἰς πάντας zu einem nicht dastehenden πεφανερωμένη, anstatt das Naturgemäße zu thun, daß man εἰς πάντας von dem wirklich dastehenden πεφανέρωται abhangen lasse. Schon Lambert Bos hat dieses erkannt und deshalb δικ. — Χριστοῦ in V. 22 in Gedankenstriche gesetzt.

Diese Auffassung ist nun in der That den Gesetzen der Rhetorik, des Sprachgebrauches und dem Wesen der hier verbundenen Begriffe allein entsprechend. Der Rhetorik, denn δικ. θεοῦ

διὰ π. Ἰ. Χρ. ist durch *δέ* als eine nachträgliche Definition und damit Rekapitulation des Subjektes des Satzes gekennzeichnet; hinter einer solchen wirkt der Verbalbegriff fort, und indem sie mit einer kleinen Pause vor und hinter sich ausgesprochen wird, hat der Redner noch Atem genug in der Lunge und der Zuhörer noch Spannung genug im Ohre und in der Seele, um die Rede in der anfänglichen Melodie zu Ende zu führen. Er erreicht dadurch, daß beim Ende nun auch der Eindruck der zwischengeschobenen Tonreihe mit dem der ursprünglichen Melodie zusammenklingt. Dem Sprachgebrauche, denn naturgemäß werden alle Verba mit dem Begriffe des Kundgebens, da sie eine Bewegung aus einem Orte nach einem Orte einschließen, und speziell auch *φανεροῦν* und *φανεροῦσθαι* im Griechischen mit *εἰς* dessen konstruiert, dem die Kunde zuteil wird, namentlich wenn es eine Gemeinde, ein großer Kreis, in welchen die Kunde hineintritt. Endlich dem Wesen der hier verbundenen Begriffe. Denn erst, nachdem der Apostel den Begriff *δικ. θεοῦ* rekapituliert und die bestimmte *πίστις Ἰ. Χρ.* als Quelle und Mittel derselben in die Definition aufgenommen hatte, konnte er zu *πεφανέρωται* die Worte *εἰς πάντας τοὺς π.* hinzufügen, weil der Leser nun nicht mehr überrascht wurde durch die Beschränkung des betonten *πάντες* auf die Glaubenden und zweitens nicht mehr zu fragen brauchte, was für ein Glauben das sei, welches in die Reihe der *πάντες* versetzt. Es entspricht also das logische Verhältnis der Begriffe durchaus dem oben angegebenen rhetorischen Verhältnis der Satzteile, dagegen nicht bei der herkömmlichen Konstruktion. Denn sie macht die Thatsache, daß für alle Gläubigwerdenden göttliche Gerechtigkeit ein Gegenstand der Kenntnis und der Gewinnung geworden ist zu einem Merkmale des inneren Wesens dieser Gerechtigkeit, während sie in Wirklichkeit nur die Art charakterisiert und Folge dessen ist, daß und wie Gott diese Gerechtigkeit aus der Verborgenheit auf den Markt der öffentlichen Wahrnehmung und des öffentlichen Trachtens gebracht hat. Auch der Fortgang der Rede in *οὐ γάρ κτλ.* beweist, daß der Apostel nicht mit dem Gedanken weitergeht, die Gottesgerechtigkeit sei eine solche durch Glauben an Christum Jesum und eine solche für alle Glaubenden, wie er nach der bisherigen Auslegung müßte, sondern mit

dem anderen, daß ohne Geltendmachung von Gesetz Gottesgerechtigkeit sichtbar und erreichbar geworden sei für alle Gläubigwerdenden. Fährt er doch fort: es ist ja kein Unterschied unter ihnen, nämlich nach der früheren Ausführung zwischen denen, welche χωρὶς νόμου, und denen, welche ἐν νόμῳ gelebt habend sich zum Glauben wenden; denn so bestimmt sich (vgl. z. B. v. Hofmann) durch den Zusammenhang mit V. 22 der Umfang der πάντες näher, von denen hier die Rede ist. Nachdem der Apostel von den ἀνόμως und den ἐν νόμῳ Sündigenden 2, 12 hypothetisch geredet, in 3, 19 die ἄνομοι und die ἔννομοι kategorisch als mit Sündenschuld beladen gesetzt und endlich dieses gethan hat, um die Christen ausdrücklich, wie sie an sich von Natur sind, unter dieses Urteil einzubegreifen, konnte er sagen, daß die Gläubigwerdenden insofern unterschiedslos, mit keinem näheren oder ferneren Anrechte der Gottesgerechtigkeit ansichtig, über sie unterrichtet und zu ihrer Aneignung eingeladen und zugelassen werden, als sie alle hinsichtlich ihrer Vergangenheit solche sind, bei denen das Sündigen eingetreten ist, und darum hinsichtlich ihres gegenwärtigen Standes solche, denen der in Betracht kommende Beifall Gottes fehlt. Hier ist ὁ θεός betont im Gegensatz zu dem nicht in Betracht kommenden Beifall, den der Mensch sich selbst oder andere ihm zollen. Da es sich um eine Zulassung durch Gottes Urteil handelt, so müßte jedes Näheranrecht begründet sein auf ein zuvor erworbenes Mehr göttlicher Zufriedenheit und Billigung; auf menschliches Taxieren kommt's dabei nicht an. Sie bringen aber alle, wenn sie sich zum Glauben wenden, hinsichtlich des beifälligen Urteils Gottes nur Mangel und Defekt mit. Wenn es nun feststeht, daß ἥμαρτον sagt, was diejenigen nicht haben, und ἡ δόξα τοῦ θεοῦ, was diejenigen haben müßten, welche die von Gott her bekannt gemachte Gerechtigkeit vor den anderen oder mit Ausschluß der anderen Gläubigwerdenden für sich in Anspruch nehmen wollten, und der Apostel gerade den sich selbst Ehrenden und ein περισσόν für sich in Anspruch Nehmenden gegenüber behauptet hat, daß ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (3, 20) kein Mensch an sich selbst bestehen könne, so kommt man gar nicht in Versuchung, ἡ δόξα τοῦ θεοῦ anders auszulegen, als von dem Beifalle und Ruhme, den Gott erteilt (vgl. Tholuck), und dieses

um so weniger, als der neutestamentliche Sprachgebrauch nicht bloß sonst diesen Sinn mit jenem Ausdrucke verbindet, sondern auch Paulus selbst im Vorhergehenden (2, 7. 10) neben τιμή auch δόξα für die ehrende Anerkennung gesagt hat, welche Gott dem wirklich gerechten Menschen zollt. Da ist es doppelt unberechtigt, aus einer hier durch nichts veranlaßten Reflexion über die Vollkommenheit Adams für ἡ δόξα τοῦ θεοῦ die Bedeutung der anerschaffenen Herrlichkeit menschlicher Natur herzuleiten.

So sehr ich hierin v. Hofmann (aber auch anderen, z. B. Mangold a. a. O., S. 108) widersprechen muß, gebe ich ihm recht in der Art, wie er bei der Erklärung des angeschlossenen Particips δικαιούμενοι Paulus gegen den Vorwurf rechtfertigt, er habe unbequemerweise (so Rückert) die Hauptsache ins Particip und die Nebensache ins temp. finitum gesetzt. Denn für Paulus war die Hauptsache, zu sagen, daß keiner sich des Beifalls Gottes erfreue wie er an sich ist, weil damit sein früherer Satz bewiesen war, daß kein Unterschied näheren oder ferneren Anrechtes auf die in Rede stehende Gottesgerechtigkeit unter den Gläubigwerdenden stattfinde. Und dem entsprechend ist eben jenes in einem Hauptsatze gesagt. Aber für uns geht ἥμαρτον, was ja ebenso wie ὑστερεῖσθαι mit dem genit. [des verfehlten Zieles] verbunden werden kann und ursprünglich verfehlen, fehlschießen bedeutet, mit ὑστεροῦνται enger als für v. Hofmann zusammen, weil letzteres nach unserer Erklärung von ἡ δόξα τοῦ θεοῦ als der ehrenden Anerkennung des Gerechten durch Gott nur eine mit ἥμαρτον gesetzte Folge hinsichtlich unserer Erscheinung vor Gott ausdrückt. Daß aber in der That Paulus nur an das sündig und nicht wohlgefällig vor Gott Sein gedacht hat, zeigt sich darin, daß er nur zu diesem Begriffe die Antithese gebildet hat, indem er fortfährt δικαιούμενοι. Dieses ist deshalb nicht bloß zu ὑστεροῦνται, sondern zu dem einheitlichen ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται zu konstruieren, das soviel sagt als „alle Gläubigwerdenden stehen, wenn sie gläubig werden, vor Gott wegen der Sünde, die sie gethan haben, als solche da, die seinen Beifall nicht haben", und δικαιούμενοι drückt den beim Gläubigwerdenden hiermit als Folge gegebenen Umstand aus, durch den jener Defekt aufgehoben ist.

Mittelst der großen Freilassung aus der Schuldhaft, welche er

in Christo Jesu veranstaltet hat, übt Gott an den einzelnen Gläubigwerdenden allen einen Akt der δικαίωσις, wobei er in freier Gunst die kontrahierte Schuld schenkt und niederschlägt. Durch diesen Akt hebt er für das Verhältnis zu sich die in V. 23 gezeichnete Erscheinung auf: die Gläubigwerdenden kommen als solche zu stehen, welche nie durch Sünde in Schuld und Mangel an Gottes Beifall geraten sind, welche deshalb in der getrosten Zuversicht, daß das Alte abgeschlossen und vergangen ist, ihr Leben neu und von vorne an ordnen können, und, wenn wir auf V. 21. 22 blicken, insbesondere berechtigt und befähigt sind, den von Gott mit Gründung der christlichen Glaubensgemeinde aufgethanen Weg zur Gerechtigkeit zu beschreiben und die dort offenbarte Gerechtigkeit Gottes sich anzueignen. Es ist also im Sinne des Paulus aufs schärfste zu unterscheiden zwischen der mit δικαιούμενοι beschriebenen δικαίωσις des Gläubigwerdenden und der δικαιοσύνη θεοῦ, welche allen Gläubigwerdenden kund und findbar gemacht ist. Jene steht im Gegensatz zu der Verurteilung, welche der bisherige Lebenswandel dem Gläubigwerdenden als einem durch Sünde Verschuldeten zuziehen müßte, wenn er nicht um seines Glaubens willen an der Freilassung Gottes teilbekäme. Diese dagegen bezeichnet im Gegensatze zu aller eigenen Gerechtigkeit, die die Menschheit vergeblich erstrebt hat und erstreben oder zuwege bringen kann, die von Gott den Gläubigen gezeigte und ermöglichte. Die δικαιοσύνη θεοῦ, von der Paulus in V. 21. 22 redet, ist genau dieselbe, wie 1, 17: es ist die neue, Gott als Urheber bekundende Sittlichkeit, welche mit dem christlichen Glaubensleben in der Welt erschienen ist, und welche sich am Menschen als unmittelbare Folge und Wirkung seines Glaubens an das Evangelium in einem mit dem Glauben selbst stets wachsenden Maße beobachten läßt.

Mit der in V. 24 hervorgehobenen Thatsache, daß Gott jeden Gläubigwerdenden gerecht und seiner Sündenschuld ledig spricht, harmoniert es nun augenfällig, daß bei der angeschlossenen Beschreibung der in Christo Jesu in Kraft gesetzten ἀπολύτρωσις auf die eigentümliche Erscheinungsweise des Heilandes als eine solche aufmerksam gemacht wird, durch die jeder Gläubige ein ἱλαστήριον in die Hand bekomme und welche es rechtfertige, daß der gerechte

Gott überhaupt die vergangenen Fehltritte statt zu strafen in Geduld ertragen und hingehen gelassen habe, und daß er nun den aus Glauben gerecht spreche. Denn εἰς τὸ εἶναι in V. 26 ist dem εἰς ἔνδειξιν V. 25 parallel (so auch Schott, S. 217) und καί vor δικαιοῦντα übersetze ich mit auch, wie z. B. schon Mehring, trotz des Widerspruches v. Hofmanns, welcher verlangt, das Objekt des δικαιοῦν müsse dann in einer Weise bezeichnet sein, welche diese Thätigkeit ihm gegenüber auszuschließen scheine. Aber καί im Sinne von „auch" rechtfertigt sich, sobald das δικαιοῦν τὸν ἐκ πίστεως ein einzelnes, vielleicht fern gelegenes unter vielen oder mehreren Dingen ist, in denen zutage tritt, daß Gott gerecht ist. Gott ist gerecht, wenn er den Sünder verurteilt, wenn er dem aus Werken gerecht werden Wollenden (V. 20) die Anerkennung versagt, und wäre gerecht, wenn er einem auf jenem Wege wirklich Vollendeten Anerkennung zollte. Aber die eigentümliche auf die Sühnung absehende Gestalt, die er dem Mittler der großen Freilassung gegeben hat, die bezweckt und ermöglicht Gotte gerecht zu sein und Gerechtigkeit zu üben gerade auch da, wo er den auf seinen Glauben an Jesum hin es Beanspruchenden für gerecht erklärt.

Demnach ist dieses die Hauptaussage in V. 22—26, daß alle Gläubigwerdenden an sich als Sünder kein beifälliges Urteil Gottes haben, das dem einen oder anderen ein Vorrecht gäbe, daß sie alle von Gott nur gnadenweise gerecht geachtet werden um des Sühnmittels willen, das dem Glauben mit Christo in die Hand gegeben wird, und darauf hin fragt der Apostel den Gläubigen, der geneigt ist, sich eines Näherrechtes zu rühmen: „wo ist nun dein Rühmen?" Denn das alte fast vergessene σου hinter καύχησις setze ich unbedenklich auf Grund der lateinischen Zeugen wieder in den Text, da seine Auslassung sich das erste Mal aus der in σισ σου ἐξε vorliegenden Häufung der einander ähnlichen C und Є und seine nachherige Verschmähung durch die Erwägung leicht erklärt, daß in diesem Zusammenhange Paulus sich mit den Christen zusammenfasse (V. 28) und es daher seltsam wäre, wenn er sich irgendeinen Gegner gegenüberstellte. Ebenso hat man das σε in 8, 2 in με korrigiert (s. darüber Näheres in der 8. Abhandlung). Der Sinn der Frage ist: „wo ist angesichts dieses

dir von Gott widerfahrenen Aktes das Rühmen, der Selbstruhm geblieben, zu dem du dich in Vergleich mit anderen auch Gläubigwerdenden aufgelegt fühltest?" Indem der Angeredete antwortet: ἐξεκλείσθη, mithin eingesteht, daß er ihn habe dahinten lassen müssen, erhalten wir die Vorstellung der Zulassung in ein Haus, in einen Kreis zur Beteiligung an seinen Gütern (Gal. 4, 17; vgl. Matth. 25, 10 und 7, 14), zu welchem der Zulaß Begehrende etwa in der Meinung kommt, daß er etwas ihm speziell Eigenes mit hineinbringen und als seine Auszeichnung darin behalten dürfe. Indessen hat er Einlaß gefunden nur mit Ablegung und Zurücklassung desselben. Durch die Ordnung jenes Hauses, die Statuten jenes Kreises war das Mithereinnehmen des betreffenden Stückes unmöglich gemacht. So hat die Art, wie Gott das Heil beschaffte und zu seinem Genusse zuließ, auf welches Israel hoffte und ein Erbrecht zu besitzen glaubte, die an Christum gläubig werdenden Juden belehrt, daß sie auf ihren früheren Wandel im Gesetz sich nicht als Grund eines Vorrechtes vor Gott stützen dürfen, und hat damit das Mitbringen des darauf bezüglichen Rühmens unmöglich gemacht (vgl. Gal. 2, 15. 16).

Mit diesem Vorstellungskreise ist der Gedanke einer Gottesordnung gegeben, welche die Bedingungen über Zulaß und Eintritt in den Besitz der großen Freilassung in Christo und auf den Weg der δικαιοσύνη θεοῦ enthält. Daher kann der Apostel, indem er die Antwort ἐξεκλείσθη sich aneignet, gleich fragen: „Durch was für eine Ordnung, durch eine wie geartete Gottesordnung ist das geschehen? Etwa eine solche der Werke?" Hier sieht man, daß es ihm bei der Charakteristik des in Frage stehenden Statuts oder Ordnung nur auf die Leistungen des Zuzulassenden ankommt, welche sie als Bedingung auferlegt. Es ist keine Ordnung der Werke, so daß es wieder, wie der Gesetzesjude wähnte, auf ein Allerlei von äußeren Leistungen und Beobachtungen ankäme, nur moderner, anders geartet. In dem Falle läge die geforderte Selbstanstrengung des Menschen in derselben Welt der Dinge und auf derselben Linie der Selbstbethätigung, wie das Gesetz des Juden und sein Dienst, und es könnte des letzteren Ruhm nicht ausgeschlossen sein; er könnte sich immer dessen rühmen, daß er vor der neuen Gottesordnung, in der er mit dem gläubigen Heiden

zusammen Gotte dient, sich schon in der alten um Gerechtigkeit vor Gott gemüht hat, als der Heide ohne solche Ordnung dahinirrte. Die neue Gottesordnung ist vielmehr eine solche, welche Glauben als Bedingung fordert für den Genuß ihrer Güter. Im Vorhergehenden liegt aber schon aufs deutlichste ausgedrückt, wie durch diesen Glauben das Rühmen ausgeschlossen ist. Denn wer sich zu dem in seinem Blute dargestellten Christo gläubig hinwendet, der nimmt ihn als Sühnmittel für sich dankbar hin und bekennt damit thatsächlich, daß er, um des Heiles teilhaftig zu werden, ein solches nötig habe, daß er also mit seinem bisherigen Mühen und Leisten im Dienste des alten Gesetzes keinen Ruhm erworben habe, der ihm die Thüren in das Heil der neuen Gottesordnung öffne.

Um so weniger kann V. 28 mit *γάρ* folgen (wie auch Schott liest S. 222), als müßte der Apostel jetzt erst sagen, daß darum die neue Gottesordnung auf Glauben laute, weil die Christen der Meinung seien, daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde. Auf einer zerstückelnden Betrachtung des Textes und darauf, daß, wie so oft, auch hier in vielen codices sich *λογιζόμεθα* für den ursprünglichen conjunct. *λογιζώμεθα* als Schreibfehler eingeschlichen hatte (wie auch in 5, 1 s. unten), beruht die Wandlung von *οὖν* in *γάρ*. Denn der indic. mit *οὖν* giebt gar keinen tauglichen Sinn, da *λογίζεσθαί τι* bedeutet, daß man sich zu einer bestimmten Meinung über etwas bekennt, um sich dadurch diesem Etwas gegenüber in seinem Handeln bestimmen zu lassen, es aber höchst sonderbar wäre, wenn Paulus, nachdem er es als öffentliche Thatsache, als christliches Erlebnis ausgesprochen, daß ein Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde, und daraus gefolgert hat, so sei das Rühmen ausgeschlossen, nun weiter folgerte, die Christen seien (auch) wirklich der Ansicht, daß es sich so verhalte. Ganz anders der conjunct., welcher dem imperat. in 6, 11 gleicht; die Aufforderung, den vorher bezeichneten Thatsachen gemäß nun auch dafür zu halten, die darin zutage tretende Wahrheit für sich gelten zu lassen, sie war am Platze und rhetorisch geeignet, diese Erörterung abzuschließen. Wir dürfen deshalb *λογιζώμεθα οὖν* für den ursprünglichen Text und beide Wörter für zusammengehörig halten; denn diejenigen Handschriften, welche den conjunct.

bieten, haben auch οὖν und diejenigen, welche οὖν und den indicat. haben, dürfen bei der gewöhnlichen Verwechselung von ο und ω auf eine Textquelle zurückgeführt werden, welche λογιζώμεθα und nicht das neben οὖν unmögliche λογιζόμεθα hatte. In jener 1. pers. plur. faßt der redende Paulus sich mit dem jüdischen Christen zusammen, der ihm die Antworten in V. 27 gegeben hat, um ihn aufzufordern, daß er demnach mit ihm sich das auch als Maxime gelten lasse, daß ein Mensch, wer er auch sei, lediglich vermöge seines Glaubens, ohne daß er nach Werken einer vorgängigen gesetzlichen Ordnung, welcher Art sie auch sei, gefragt würde, von Gott für gerecht erklärt werde; hat doch der jüdische Christ auch den Ruhm der seinigen dahinten lassen müssen. Daß aber der Apostel in der That den jüdischen Christen, an dem die absichtlich allgemein gehaltenen Begriffe des νόμος, der ἔργα νόμου und der καύχησις am leichtesten veranschaulicht werden können, in dem Zwiegespräche V. 27 vor Augen gehabt hat, ergiebt sich aus V. 29, wo plötzlich als der Mensch, der Gesetzeswerke mitbringen könnte, der Jude und als der, der keine hat, der Heide sich entpuppt. Jener Aufforderung des Apostels könnte der gläubige Jude sich nur in dem Falle entziehen, daß er im Widerspruche mit seinem jüdischen Glauben an die Einheit Gottes Gott nur als Gott jüdischer Menschen setzte, indem dann die auf Glauben lautende Heilsordnung Gottes sich selbstverständlich auf die durch ihre gesetzliche Lebensweise von den Heiden unterschiedene Judenwelt beschränken und diese Lebensweise als notwendiges Requisit neben dem Glauben erscheinen würde (V. 29. 30). Hiermit ist die Ausführung zu ihrem natürlichen Schlusse gelangt. In V. 31, welcher den Anfang eines neuen Kapitels hätte bilden sollen (gegen Schott a. a. O., S. 222), wirft der Apostel eine auf Grund von V. 21—30, von χωρὶς νόμου in V. 21 und von χωρὶς ἔργων νόμου in V. 28 und dem dadurch ausgedrückten Gegensatze zu dem Gerechtigkeitswege in V. 20 sehr nahegelegte Frage auf, um in der Form einer Beantwortung derselben auszuführen, welcher Reichtum in demselben Glauben gelegen sei, den er als Mittel göttlicher Rechtfertigung bisher bezeichnet hat.

Wie es sich damit verhalte, wird die folgende Abhandlung des näheren zu zeigen Gelegenheit bieten. Einstweilen rekapi-

tuliere ich die exegetischen Postulate, welche sich aus der Erörterung des Zusammenhanges dieser Stelle ergeben haben. Diese sind erstens: man fasse δικαιοσύνη θεοῦ in V. 21 wie 1, 17 als eine neue von Gott stammende Sittlichkeit des Menschen und verstehe πεφανέρωται von dem geschichtlichen Vorgange, durch welchen diese in den Bereich menschlicher Wahrnehmung und menschlichen Findens eingeführt ist. Zweitens man verstehe in V. 21 μαρτυρουμένη als anempfohlen und gut beleumundet, unter τοῖ νόμου aber den Teil der alttestamentlichen Schrift, der den prophetischen Büchern vorhergeht. Drittens man tilge das Komma hinter Χριστοῦ in V. 21, setze δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. in Gedankenstriche als eine nachträgliche Näherbestimmnng von δικ. θεοῦ in V. 21 und konstruiere εἰς πάντας τ. πιστεύοντας zu πεφανέρωται. Viertens man nehme das γάρ in V. 22 mit V. 23 als Rechtfertigung des Ausdruckes, daß jene δικαιοσύνη θεοῦ für alle Gläubigwerdenden in den Bereich der Wahrnehmung und des Findens eingeführt sei. Fünftens man verstehe unter ἡ δόξα τοῦ θεοῦ den Beifall Gottes des Richters und darum unter dem δικαιοῦν in V. 24 das von der bisherigen Schuld absolvierende Urteil Gottes. Sechstens man deute in V. 24 ἀπολύτρωσις nicht mehr als redemtio, sondern als dimissio, spezieller von dem die ganze Welt angehenden Jobel des Schuldenerlasses, der Sklavenentlassung, der Wiederverleihung der Freiheit, welches Gott in und mit Jesu Christo eröffnet und in Kraft gesetzt hat. Siebentens man konstruiere V. 25 so, daß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι mit ὃν προέθετο ὁ θεός das eigentliche Satzgerippe bilden, ἱλαστήριον διὰ πίστεως als zwischengeschobene Angabe des so erreichten Resultates in Form einer Apposition zum Objekte erscheint. Achtens man lasse εἰς τὸ εἶναι V. 26 von εἰς ἔνδειξιν τῆς δικ. αὐτοῦ in V. 25 abhangen und verstehe das καί vor δικαιοῦντα als „auch". Neuntens man lese in V. 27 hinter καύχησις das Wort σου, um hinfort nicht mehr an Juden oder Heiden oder (so Schott) an die ganze Menschheit dabei zu denken, sondern an den Judenchristen, mit dem allein sich Paulus in V. 28 zusammenfassen und der allein in Wahrheit die Antworten in V. 27 geben oder anerkennen kann. Zehntens man lese in

V. 28 nicht γάρ, sondern οὖν, dann aber auch unbedingt λογιζώμεθα und nicht λογιζόμεθα. Elftens endlich hüte man sich auch hier, um die Rede des Apostels nicht zu verderben vor einer Konfundierung von νόμος und ὁ νόμος auf der einen und von ὁ νόμος als einer die Gerechtigkeit absolut bedingenden Ordnung Gottes und als einem Bestandteile der heiligen Schrift neben den prophetischen Büchern auf der anderen Seite.

6. Die religiöse Bedeutung der Ahnherrschaft Abrahams für die Christen in Röm. 4, 1. 2.

Ich glaube, es wird manchem aufmerksamen Bibelleser so gehen, wie mir, daß er von den Worten des Paulus in diesen Versen und in der ganzen Umgebung der Stelle den Eindruck bekommt, es finde hier bei aller Lebhaftigkeit der Rede doch eine in sich zusammenhängende, notwendige, beweiskräftige Gedankenführung statt, und Paulus selbst bezeuge seine hierauf gehende Absicht durch doppeltes οὖν und γάρ, daß aber das, was die Ausleger bisher herausgelesen haben, in seltsamem Kontraste damit stehe. Denn 3, 31^{b} soll eine Darlegung ankündigen, und diese Darlegung fängt mit einer Folgerung an. Die Darlegung soll sich auf die Gegenwart beziehen (ἱστάνομεν), sie beginnt aber mit einer Frage nach dem, was Abraham seiner Zeit erfunden, entdeckt, ermittelt, eventuell auch was er gewonen habe; und dieses wieder in einer Einschränkung der Sphäre (κατὰ σάρκα), welche einen bisher nicht ausgesprochenen Gegensatz voraussetzt, also ebenso unmotiviert ist, wie die Benennung Abrahams als des Vaters der Christen — denn diese sind nach 3, 28—31 die Wir und nicht die Juden, wie v. Hofmann richtig hervorhebt —, welche hier nicht als selbstverständlich auftreten kann, nachdem vorher die schärfste Scheidung der neutestamentlichen Gemeinde von der jüdischen aufgerichtet ist. Dann soll auf die Frage, was Abraham

erfunden habe, die Antwort „Nichts“, welche, da doch Abraham, abgesehen von seiner religiösen Bedeutung, rein als natürliche Erscheinung (κατὰ σάρκα) keineswegs eine bloße Null war, höchst seltsam und jedenfalls nicht selbstverständlich ist, sie soll als unbestreitbar richtig vorausgesetzt sein, und der Apostel in V. 2 sie mit einer vielleicht durch ἀλλά eingeschränkten Konzession begründen, welche ihrem Inhalte nach zu der allgemeinen Fassung der Frage in V. 1 gar nicht paßt und uns vielmehr mitten in die durch 3, 28 abgeschlossene Aussage V. 27 zurückwirft. Und mit jener Einschränkung sieht es auch verzweifelt sonderbar aus, sofern die Hypothesis nach allem Vorangegangenen eben das einschließt, was nachher durch ἀλλά ausgeschlossen werden soll, wenn man den aus der Hypothesis folgenden Satz als gültig annimmt.

Es konnte nicht fehlen, daß man allerlei Versuche anstellte, um diese Übelstände zu heben. So haben einige (nach Theodorets Vorgange, z. B. Meyer und Schott a. a. O., S. 230, auch Tholuck, 5. Aufl., S. 170) in V. 2 zu helfen gesucht, indem sie das ἔχει καύχημα dem ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεὸν gegenüber faktisch so auslegen, als ob gesagt wäre ἔχει καύχημα πρὸς ἑαυτόν, obwohl καυχᾶσθαι πρός τινα an sich bedeutet, „sich gegen jemand rühmen“ und die Auslegung „er hat nichts von Gott Empfangenes zu rühmen“, auf welche jene Deutung vernünftigerweise hinausgeführt werden muß, in ihrer Gegensätzlichkeit zu dem Sinne von ἔχει καύχημα „er hat durch sich selbst, wessen er sich berühmen kann“ unzweifelhaft passender durch διὰ (τοῦ) θεοῦ und δι᾽ ἑαυτοῦ oder durch ἀπό oder eine ähnliche Wendung ausgedrückt worden wäre. Aber abgesehen hiervon streitet das Resultat mit dem, was der Apostel will. Er will nach der Meinung dieser Ausleger das als das Größere darstellen, daß Abraham nur durch göttliche Gnade geschenkweise gerecht geachtet worden ist. Aber dem gegenüber behaupte ich zuversichtlich, daß nach diesen selben Auslegern, wenn sie ἔχει κ. richtig gedeutet haben, umgekehrt der mit εἰ in V. 2 gesetzte Fall das Größere enthält. Die Rechtfertigung ist ja nach Meyer selbstverständlich als Anerkennung durch Gott gedacht. Wenn nun Abraham durch eigene Kraft und Leistung Gott bewogen hat, ihn als Gerechten anzuerkennen, so hat er geleistet, was nach 3, 20 über alles

menschheitliche Vermögen hinausgeht, so steht er einzig da, als Ausnahme von der Regel. Dagegen wenn Gott sich nur durch seine Gnade es ermöglicht hat, den Abraham für gerecht zu achten, so steht er in derselben Linie mit allen Christen und mit allen alttestamentlichen Frommen, welche in dieser Weise Gottes Gnade erfahren zu haben rühmen. Man müßte denn schon eine verschiedene Gerechtigkeit annehmen und Wertstufen der Gerechtigkeit unterscheiden, eine Einlegung in hellem Widerspruch gegen den Wortlaut, der ein und dasselbe ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη als Bedingung für die unterschiedenen Urteile setzt: ἔχει καύχημα und οὐκ ἔχει καύχημα πρὸς θεόν. Da ἔχει καύχημα aber so absolut gesagt, das einschließt, daß er auch καύχημα hat πρὸς θεόν (s. z. B. Fritzsche) und dieses aus dem richtigen Verstande von δικαιωθῆναι als δικαιωθῆναι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (3, 20) zu allererst folgt, so sollte man zugeben, daß ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν keinen Gegensatz zu ἔχει καύχημα bringen kann, und noch weniger zu einer nicht dastehenden Angabe des Gebietes seiner Geltung, sei es nun πρὸς ἑαυτὸν oder πρὸς (τοὺς) ἀνθρώπους (so z. B. Philippi).

Dieses hat v. Hofmann nicht gewollt, obwohl er mit gewohnter Schärfe die Fehler der bisherigen Deutung herausgefunden und auch in den übrigen oben namhaft gemachten Punkten höchst anerkennenswerte Versuche gemacht hat, einen besseren Sinn zu finden. Er bestreitet die falsche Auslegung von πρὸς θεόν, indem auch er betont, daß es sich nur um Gerechtigkeit vor Gott handeln könne, meint sich aber dem Zugeständnisse, daß ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν mit ἔχει καύχημα schlechterdings nichts zu schaffen haben könne, dadurch zu entziehen, daß er ἐδικαιώθη für ein Gerechtwerden erklärt im Unterschiede von „für gerecht erklären“. Indessen wenn Abraham vor Gott gerecht geworden ist, so hat er auch Ruhm πρὸς θεόν oder wie es besser hieße παρὰ θεῷ. Darum erklärt v. Hofmann nun ähnlich wie die Holländer Vincke und van Hengel und wie es scheint auch Tholuck in der Ausgabe von 1842 S. 193 so, daß πρὸς θεόν das Schrifturteil bezeichnet. Damit giebt er aber heimlich zu, was er leugnete, daß nämlich ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεὸν keine gegensätzliche Einschränkung zu ἔχει καύχημα bringe. Denn thatsächlich bringt es bei v. Hofmann den Gegensatz des Schrifturteils über Abraham zu einem

vorausgesetzten menschlichen Urteile: „wer dem Abraham beimißt, daß er aus Werken gerecht geworden, der teilt ihm hiermit allerdings einen Ruhm zu, aber einen Ruhm, welcher — kein Ruhm ist, den er gegen Gott hat" (S. 134). Lassen wir hier die dem ἔχει καύχημα, das doch nun einmal dasteht, zuliebe gewählten Ausdrücke beiseite, so haben wir folgenden Gegensatz: „Daß Abraham den Ruhm habe, der sonst allem Fleische von mir abgesprochen wird, kann nur bei einer Meinung gesagt werden, welche ihn auf Grund seiner Werke für gerecht geworden erachtet, aber diese Meinung ist nicht die der Schrift, welche allein authentisch über Abrahams Gerechtwerden vor Gott zeugen kann." So ist V. 3 aufs beste vorbereitet. Indem so v. Hofmann thatsächlich ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν in Beziehung setzt zu einem nicht dastehenden, aber zu ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη zu ergänzenden „wie menschliche Ansicht es erscheinen läßt" oder „wie es menschlicher Wahrnehmung erscheinen mag", hebt er seine eigene Forderung wieder auf, daß es so zu ἔχει καύχημα gehöre, daß diese Worte hinter ἀλλ᾽ οὐ πρὸσ θεόν zu wiederholen seien. Jener Gegensatz aber — und das ist der zweite, woran ich erinnern möchte — ist deshalb unmöglich zu denken, weil wir auch den angenommenen Fall, daß Abraham aus Werken gerecht geworden, da wir von Abraham und seiner Gerechtigkeit vor Gott authentisch nur durch die Schrift wissen, ebenso nur aus der göttlichen Schrift erfahren könnten, wie die andersartige, ihn ausschließende Wirklichkeit. Und indem der Apostel zur Frage stellt: „ist Abraham aus Werken gerecht geworden?" und für die Bejahung zugiebt, daß er dann Ruhm habe, dann aber fortfährt: „was sagt denn die Schrift?" bekundet er ja aufs deutlichste, daß er die Schrift nicht citiert, um ein vorweggenommenes Urteil zu begründen, sondern um den einzigen kompetenten Zeugen darüber entscheiden zu lassen, ob Abraham aus Werken oder nicht aus Werken gerecht geworden sei. Folglich steht das Schriftiurteil bei ihm nicht gegenüber einem anders lautenden menschlichen Urteile, sondern es entscheidet zwischen den zwei möglichen Weisen, auf die Abraham zu dem Gerechten vor Gott geworden sein könnte, der er zugestandenermaßen ist, gegen die in der Frage gemeinte, welche den Ruhm einschließen würde, für die andere, die ihn ausschließt.

Wir können also V. 2 im Sinne des Apostels so umschreiben: „wenn nämlich die Schrift von Abraham sagt, er sei aus Werken gerecht geworden, dann, gebe ich zu, dann hat er Ruhm. Nun, was sagt sie denn? sie sagt ausdrücklich: Abraham glaubte Gott, und es ward ihm als Gerechtigkeit angerechnet." Hieraus erhellt nicht bloß, daß es ganz gleichgültig ist, ob man gerecht — erklärt oder gerecht werden für *δικαιωθῆναι* setzt, sondern vor allem, daß der Apostel gar nicht daran gedacht hat, das Schriftzeugnis über Abrahams Glaubensgerechtigkeit als das eigene Urteil Gottes einer gedachten menschlichen Meinung über seine Werkgerechtigkeit gegenüberzustellen; sondern daß er das thatsächliche Schriftzeugnis dem noch nicht gelösten Zweifel, der in V. 2 noch gesetzten Unwissenheit über seinen vielleicht entgegengesetzten Inhalt gegenüberstellt; oder auch der damit zusammenhängenden Unwissenheit, welche die Frage in V. 1 thut.

Wie man sich also dreht und wendet, man kommt immer wieder zur unfreiwilligen Anerkennung der von vornherein vorliegenden Thatsache, daß, wie sie einmal lauten, die Worte *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* keine Beziehung zu *ἔχει καύχημα* haben; denn um sie herzustellen, ändert man in Gedanken die vorhergehenden Worte um und modelt durch eingetragene Klauseln daran herum, bis das Heterogene zusammenkleben bleibt. Warum muß denn alles erklärt werden, warum kann die Erklärung nicht einmal Halt machen und sagen: die Worte *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* sind hinter *ἔχει καύχημα* in dem Satze V. 2 und vor V. 3 unbegreiflich, sie sind ein zwischengesprengtes Stück, denn ihre Natur und die der einfassenden Schicht widerstreben einander? Dadurch wird dann vielleicht ein neuer Leser aufmerksam gemacht und veranlaßt, ihre Beziehung außerhalb der nächsten Umgebung zu suchen und etwa das bis dahin Unbegriffene zu rechtfertigen.

Hier war das um so mehr angezeigt, als in dem unmittelbar vorhergehenden V. 1 der Apostel einen ebenso unbegriffenen Luxus mit der ganz ähnlichen Formel *κατὰ σάρκα* getrieben hat, als gefiele er sich darin, den Leser durch unmotivirte Anhängsel zu necken. Denn auch das möchte ich nachdrückich hervorheben, daß nach der bisherigen Auslegung diese Beschränkung der Geltungssphäre der betreffenden Begriffe oder des betreffenden Urteiles

völlig unerklärlich ist. Beschränkt es die Geltung des Urteiles εὕρηκεν, so muß es der geistlichen Gemeinde der Glaubensgerechten höchst gleichgültig erscheinen, was Abraham oder ob er etwas nach Maßgabe des Fleisches oder fleischlicherweise gewonnen hat. Fleischlicherweise hat er jedenfalls Ismael, die Söhne der Ketura, die Ahnherrnschaft der vielen von ihnen herrührenden Stämme, meinetwegen auch die Sara und die Begräbnisstelle gewonnen, ohne besondere göttliche Intervention, in derselben Weise, wie sonst ein Mensch zu etwas kommt. Und hinreichend genug ist dieses doch, um es albern erscheinen zu lassen, wenn man den Apostel als selbstverständlich verneint denken macht, daß Abraham überhaupt zu irgendetwas gekommen sei. Ich weiß wohl, daß man καύχησιν, δικαιοσύνην, warum nicht auch νόμος oder περιτομή, was ja nach 3, 30 u. 31 bei weitem näherläge, als die Gebiete denkt, auf denen Abraham etwas gefunden haben könnte. Aber dann legt man nicht das Dastehende, sondern Gedachtes aus. Was dasteht, ist eine Frage danach, ob Abraham irgendetwas, oder vielmehr, was unter dem Erfundenen, Erlangten er dem Fleische nach erfunden, erlangt habe. Und man mag darauf antworten, wie man will, es ist das betreffende Stück der christlichen Gemeinde ebenso gleichgültig für ihren Glauben, wie daß Barnabas einen Landbesitz gehabt hat. Interessant wird dieser Umstand erst für die Gemeinde dadurch, daß Barnabas nicht bloß ihr hervorragendes Mitglied war, sondern mit diesem Landbesitze auch etwas angefangen hat, was die Gemeinde direkt berührte. So kann auch, was Abraham als natürlicher Mensch auf natürlichem Wege gewonnen hat, für die christliche Gemeinde Interesse bekommen; aber erst wenn die Person Abrahams zur christlichen Gemeinde in Beziehung steht, und wenn seine natürlichen Erwerbtümer oder Erfindungen geeignet sind, seine Beziehung zur christlichen Gemeinde zu charakterisieren. Ich gestehe nun, daß, wenn ich von seiner Ahnherrschaft für Israel absehe, und von seinem Verkehr mit Gott, was alles ja wohl nicht unter das Nichts gehört, auf das man seine Erwerbtümer κατὰ σάρκα zurückführt, mir als Christen Abraham nicht näher steht, als irgendein anderer Urvater menschlicher Stämme. Aber auch für die christliche Gemeinde zur Zeit des Paulus konnte doch die

Frage nach diesen seinen Erwerbtümern erst nach der viel wichtigeren kommen *erstens*: was haben wir als *geistliche Gemeinde* an Abraham, oder in welcher Beziehung stehen wir zu ihm, und *zweitens*: was hat Abraham auf dem *Gebiete des geistlichen Lebens*, welches unser Gemeindeprinzip ist, gefunden, geleistet, gewonnen? Nach einer Darlegung etwa des Inhaltes, daß Abraham seine Größe wesentlich durch Erlebnisse und Verhaltungsweisen gewonnen habe, welche dem Geistesleben der Christen homogen seien, wie sie das 4. Kapitel in der That bringt, wäre die abschließende Frage gerechtfertigt gewesen: „was bleibt nun noch an Abrahams Person oder in seinem Ruhme von Bedeutung über, von dem man sagen könnte, er habe es fleischlich natürlicherweise, also zu seinem eigenen Ruhme erworben oder gefunden?“ Leider aber ist vor 4, 1 nichts dergleichen vorhergegangen und hat der Apostel die Unvorsichtigkeit begangen, diesen V. 1 an die Spitze und nicht an das Ende von Kap. 4 zu stellen. Will man ihn stehen lassen, wo er steht, und fortfahren, ihn in der bezeichneten Weise aufzufassen, so sage man nur, er ist hier unpassend, unveranlaßt und unverständlich. Er wird es aber erst durch κατὰ σάρκα, denn nachdem gesagt ist: die Beschneidung, die von Abraham stammt, fördert und hindert nicht, gerecht zu werden, da nicht die mit der Beschnittenheit gesetzten Werke, sondern der auch Unbeschnittenen mögliche Glaube die Bedingung der Angehörigkeit zur christlichen Gemeinde bildet (3, 28—30), kann gefragt werden: „was hat denn Abraham überhaupt für die christliche Gemeinde zu bedeuten?“ oder, da sein wesentlicher Ruhm nur darin besteht, daß er die Nachkommenschaft erzielt hat, welche *durch Beschneidung und Gesetz* als Gotte geheiligt dasteht, auch: „was hat denn Abraham überhaupt erzielt?“

Ebenso haltlos und unmotiviert sind die Worte κατὰ σάρκα, wenn man sie nicht das Geltungsgebiet des Urteils εὕρηκεν, sondern das *des Begriffes* ὁ πατήρ oder προπάτωρ ἡμῶν bezeichnen läßt. Von Abrahams Vaterschaft zu uns, daß sie eine solche nach dem Fleische sei, ist gar keine Rede gewesen, daß man schon fragen könnte, was dieser Mann erfunden habe. Wenn aber, so nimmt die betonte Beschränkung seiner Vaterschaft zu

uns auf das Fleisch der Frage wieder alles Interesse. Denn wenn er nur unser Vater nach dem Fleische ist, so kann seine Verhaltungsweise oder die Art, wie er zu seiner geschichtlichen Würde gelangt ist, ebenso wenig maßgebend sein für unser jetziges Christenleben, das wir etwa als Gottes, unseres geistlichen Vaters, Kinder führen, wie die Art und Weise, auf welche mein heidnischer Vater, der auch mein Vater nach dem Fleische ist, zu natürlichen Gütern gelangt ist. Und vollends, wenn der Apostel stillschweigend „Nichts!" antwortete, so könnte diese Frage nur motiviert erscheinen, wenn der Apostel die Absicht hätte, Abraham uns als abschreckendes Beispiel vorzuhalten. Denn in der That, wenn unser fleischlicher Vater Abraham nichts erlangt hat, so ist es geraten, sich von seinen Fußtapfen (V. 12) abzuwenden und sich an einen höheren, besseren Vater zu halten, dessen Fußtapfen von Segen triefen. Leider entspricht dem aber das 4. Kapitel, an dessen Spitze die Worte stehen, durchaus nicht, sofern es gerade erweist, daß Abraham auf dieselbe Weise gerecht und unser Vater geworden ist, wie wir gerecht und seine Kinder werden, daß er also Vorbild und geistlicher Vater zumal für uns sei.

Die Worte *κατὰ σάρκα* sind also ebenso rätselhaft, wie die Worte *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν*, doch nicht so unbedingt wie diese, weil es noch eine andere Weise giebt, jene zu erklären. Das ist die von v. Hofmann neuerdings zum zweiten Male versuchte. Indem er hinter *ἐροῦμεν* mit van Hengel und in Einklang mit der sonstigen Weise des Apostels interpungiert und zu *εὑρηκέναι* als Subjekt *ἡμᾶς* in durchaus erlaubter Weise ergänzt, wird ihm Abraham zum Objekte unseres Gefundenhabens und *τὸν προπάτορα ἡμῶν κτλ.* zum Prädikate des Objektes, sofern es das Urteil über Abraham ausspricht, zu dem wir hinsichtlich seiner gelangt sind. Also: „behaupten wir nun mit dem Vorhergehenden, ist das das Resultat und die Entdeckung, bei der wir angekommen sind, daß Abraham nach dem Fleische unser Ahnherr sei?"

Sprachlich ist diese Auslegung, wenn der Text richtig, unanfechtbar (denn der Anstoß, den Volkmar am Artikel nimmt, wäre nur dann begründet, wenn danach gefragt wäre, ob Abraham uns Vater oder etwas anderes sei, es handelt sich aber vielmehr

darum, ob der für ihn längst feststehende Titel des προπάτωρ ἡμῶν bloß natürlichen oder auch religiösen Sinn habe), und es läßt sich von ihr leicht zum Folgenden kommen, denn der Apostel fährt dann fort: „So frage ich, denn wenn Abraham aus Werken gerecht geworden ist, so hat er Ruhm, er kann also höchstens fleischlicherweise unser Ahnherr sein, die wir keinen Ruhm haben wollen und können: nur fleischlicher-, natürlicherweise, aber nicht unser Ahn in Beziehung auf Gott, d. i. in unserem religiösen Leben.“ Da wäre dann auch ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν begriffen.

Aber v. Hofmann hat diesen Vorteil seiner Erklärung selbst nicht eingesehen und benützt, da er die letzten Worte dem Obigen zufolge gar nicht hat erklären können. Nun leidet seine Erklärung von V. 1 an dem Mangel, daß κατὰ σάρκα, welches durch Beziehung auf ein anderes Gebiet die Bedeutung „nur fleischlicherweise“ gewinnen würde, ohne diese gegensätzliche Beziehung, die erst hinzugedacht werden muß, in der Luft schwebt, und daß der Apostel gesagt hätte, daß Abraham etwas, das unwichtig ist, sei, dagegen verschwiegen hätte, daß Abraham etwas, das viel wichtiger ist, nicht sei. Der Apostel mußte sagen: Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν οὐ κατὰ θεόν. Denn das schien sich aus dem Vorhergehenden zu ergeben und in dieser Formel wäre die Thesis eingeschlossen gewesen: Abraham ist unser Vater in anderer Beziehung, also geschichtlich-natürlicher Weise, nur ist er es nicht, und das ist die Hauptsache, in Beziehung auf Gott, für unser religiöses Leben. Aber damit, daß behauptet wird, Abraham sei unser Vater dem Fleische nach, ist, wenn nicht ein „nur“ frei hinzugedacht, oder nicht ein Gegensatz des Gebietes namhaft gemacht wird, auf dem er unser Vater nicht ist, weder an sich etwas Sonderliches gesagt, noch etwas in diesem Zusammenhange Brauchbares, da das Vatersein dem Fleische nach in meiner Behauptung nicht ausschließt, daß er mir auch sonst Vater ist, im Vorhergehenden aber jeder andere Zusammenhang mit Abraham außer der physisch-historische geleugnet schien. Wenn ich von meinen leiblichen Eltern rede, so meine ich damit nicht zu setzen, daß sie mir nur der natürlichen Erzeugung wegen Eltern gewesen sind und als solche gelten sollen. Und wenn ich nach

einer Darlegung meiner anderen Lebensauffassung, Lebensstellung, geistigen Gewohnheiten, als diejenigen meiner Brüder sind, fortfahre: „sage ich damit, daß N. N. mein leiblicher Vater ist?“ so erhellt sofort, daß ich nichts sage; ich müßte vielmehr fragen: „sage ich damit, daß N. N., unser gemeinschaftlicher Vater, nur eben dem Leibe nach unser Vater sei?“ sofern entweder ich oder meine Brüder außer der rein äußerlichen Gleichartigkeit nichts mit ihm gemein haben. In der That hat v. Hofmann dieses „nur“ auch ausgedrückt, wenn er S. 131 sagt: „werden nicht die Christen — nichts weiter in Abraham sehen, als den Ahnherrn eines Volkes, der es — natürlich-menschlicher Weise geworden ist — —“, und ebenso den einschränkenden Gegensatz zu *κατὰ σάρκα*, wenn er daselbst geradezu sagt: „es fragte sich nur, ob Abraham fleischlicher oder geistlicher Weise [der Christen] Ahnherr sei“ [1]). Ich behaupte aber zuversichtlich, daß da (abgesehen von der Bezeichnung Christi in der Adresse 1, 3. 4), von einem Gegensatze des Geistes und des Fleisches bisher keine Rede gewesen ist, sondern nur von dem des Gerechtwerdens aus Werken und des aus Glauben, so versteht sich bei *κατὰ σάρκα* weder ein nur, noch der Gegensatz *κατὰ πνεῦμα* von selbst, und die alle andere Vaterschaft oder Ahnherrschaft ausschließende Bedeutung von *κατὰ σάρκα* ist aus unerlaubt eingetragenen Gedankenelementen erholt.

---

1) Wie ich nachträglich sehe, hat auch Schott diesen Fehler S. 227 herausgefunden, aber auf S. 228 begeht er ihn selber in anderer Weise, indem er ein „auch“ einschiebt. Im übrigen ist seine Wiedergabe des ersten Verses, bei der er mit v. Hofmann *ἡμᾶς* als Subj. und *Ἀβραάμ* als Obj. von *εὑρηκέναι* faßt: „warum sollte uns so viel daran liegen, auf Grund der Annahme der Beschneidung geltend machen zu können, daß wir auch zu der in natürlicher Weise auf Abraham zurückgehenden israelitischen Heilsgemeinde gehören?“ ein wahres Gewimmel von Einlegungen. Denn *τί ἐροῦμεν;* bedeutet nicht: „warum sollte uns so viel daran liegen, geltend machen zu können?“ Und das simple Perfekt *εὑρήκαμεν* kann doch unmöglich den Gewinn aus der Annahme der Beschneidung, zumal einer nur hypothetisch zukünftigen, die überhaupt nicht in den Worten des Textes, sondern nur in der Phantasie des Auslegers gesetzt ist, ausdrücken wollen. Es ist nicht der Mühe wert, auf diese Deutung näher einzugehen.

Und wenn v. Hofmann weiter ausführt, als verstehe sich das von selbst, die Frage nach der bloß fleischlichen oder der geistlichen Ahnherrschaft Abrahams für uns Christen sei gleichbedeutend mit der anderen, ob Abraham natürlicher- oder wunderbarerweise den Isaak zum Sohne bekommen habe, so, glaube ich, waren die Leser ebenso wenig wie ich hierauf vorbereitet. Denn im Zusammenhange mit unserer Frage legt Paulus dar, daß Abraham ebenso wie wir in der den Ruhm ausschließenden Weise des Glaubens und nicht der der Werke Gerechtigkeit erlangt hat. Er kann also nur gefragt haben, ob, daß Abraham in dieser religiösen Beziehung ebenso unser Vater sei, wie dem Fleische nach, geleugnet sei. Im übrigen aber entscheidet die etwa anzuerkennende Thatsache, daß Abraham durch ein göttliche Verheißung erfüllendes Wunder und nicht in natürlicher Kraft den Isaak und mittelst seiner Israel gezeugt hat, durchaus nicht darüber, ob er zur christlichen Gemeinde in einem mehr als natürlichen genealogischen Zusammenhange stehe. Denn ist die christliche Gemeinde aus Israel hervorgegangen, die Gemeinde der Glaubensgerechtigkeit aus dem den Werken nachjagenden Israel, und sie richtet den Glauben als Gesetz auf an Stelle des in Israel geltenden Gesetzes, so ist der Zusammenhang mit Israel ein solcher von zufällig natürlicher und historischer Art, mag Israel fleischlicher oder im obigen Sinne geistlicher Weise von Abraham erzeugt worden sein. Denn im Wesen der beiden religiösen Gemeinden klafft ein unüberbrückter Gegensatz. Ebenso gewiß wie die Thatsache, daß die christliche Kirche auf ein Wunder Gottes in Christo zurückgeht, es nicht hindert, daß der Zusammenhang der durch Luther erneuerten Kirche mit der römischen nur ein natürlich-historischer ist, ein Zusammenhang, der, sobald man den rechtfertigenden Glauben zum Charakteristicum des religiösen Lebens macht, mit totalem Mangel jedes Zusammenhanges zusammenbesteht.

Dieses hat v. Hofmann auch selbst gefühlt, indem er gleichzeitig noch eine andere Beziehung zwischen uns und Abraham einmischt, welche mit der durch Isaak vermittelten nichts zu thun hat: er sagt nämlich „die Christen gehören der Gemeinde Gottes an, welche mit Abraham ihren Ursprung genommen hat“.

Hierin liegt wirklich Zutreffendes; denn wenn die christliche Gemeinde, welche als ein novum der jüdischen gegenübersteht, sofern ihr religiöses Leben aus dem rechtfertigenden Glauben an Christum erwächst, anführen und darthun kann, daß der Ahnherr der jüdischen Gemeinde in derselben Weise seine religiöse Eigentümlichkeit erhalten hat, nämlich durch den ihn vor Gott rechtfertigenden Glauben an Gott als den die Toten lebendig machenden, als welcher er auch in dem Glauben an Christum gedacht ist, so kann sie sagen, sie sei kein absolutes novum, sondern habe abgesehen von dem äußerlich-historischen Zusammenhange mit der jüdischen Gesetzesgemeinde auch in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit schon denselben Abraham zum Ahnherrn, dessen sich die jüdische Gesetzesgemeinde ihrerseits berühmt. In der That läuft ja des Apostels Darlegung nachher darauf hinaus, daß er konstatieren kann (V. 16. 17): Abraham sei vor dem Gotte, an den er glaubte, als dem die Toten lebendig Machenden unser aller Vater. Das ist denn neben der fleischlichen Vaterschaft eine solche religiöser Art, sofern das göttliche Wort ihn, den aus diesem Glauben gerecht Gewordenen als den Vater einer großen aus allerlei Völkern bestehenden Schar bezeichnet, und sofern wir Christen unsere Gerechtigkeit haben in dem gläubigen Vertrauen zu dem Gotte, der unseren Herrn Jesum von den Toten erweckt hat (V. 24). Aber v. Hofmann mischt diesen klaren Zusammenhang zwischen der christlichen Gemeinde und Abraham in den anderen durchaus unklaren einer Beziehung der wunderbaren Erzeugung Isaaks oder Israels, dieses natürlichen Volkes, zu uns, welche noch von dem natürlichen historischen Zusammenhange als eine geistliche, heilsgeschichtliche und damit als die Hauptsache zu unterscheiden sei. Denn indem er sagt: „als Bekenner Jesu gehören die Christen der Gemeinde Gottes an, deren Ursprung auf Abraham zurückgeht" denkt er nicht sowohl an die Gemeinde der durch Glauben Gerechtfertigten, zu welcher am Anfange Abraham, am Ende die an Jesum Glaubenden gehören, sondern an das dem Abraham aus Isaak erwachsene natürlich-historische Volk als religiöse Gemeinde. Aber diesem gehören die Christen als Bekenner Jesu entschieden nicht an außer κατὰ σάρκα. Denn daß Jesus Israelit ist, bildet keinen

Inhalt ihres Bekenntnisses, sondern das, was dieser Israelit von seiner natürlichen Erscheinung abgesehen und über dieselbe hinaus ist. Eben in dem Glauben hieran und dem Bekenntnis hiervon scheidet aber gerade die christliche Gemeinde sich in scharfem Gegensatze aus dem jüdischen Volke aus, besteht also kein Zusammenhang mit ihm mehr. Daß der Jesus, den die Christen bekennen, ein Israelit ist, daß die ersten Bekenner desselben zum Volke Israel gehören, daß meinetwegen der Grundstock der römischen Gemeinde jüdischer Herkunft ist, begründet immer nur einen Zusammenhang mit Israel κατὰ σάρκα, aber nicht einen geistlich religiösen; dieser ist vielmehr durch die ganz entgegengesetzte religiöse Wertung Jesu ausgeschlossen, so daß der durch das Volk Israel vermittelte Zusammenhang der Bekenner Jesu mit Abraham, mag Israel wunderbar oder natürlich aus ihm erwachsen sein, immer nur auf die Seite der σάρξ fällt.

So ist denn auch bei der unter glücklichen Auspizien beginnenden Erklärung v. Hofmanns κατὰ σάρκα schließlich unbegriffen geblieben. Er konnte es nur begreifen, indem er ein „nur“ und ein „nicht κατὰ πνεῦμα“ rein hinzudachte, was weder dasteht, noch nach dem Vorigen ergänzt werden konnte, indem er ferner willkürlich voraussetzte, Paulus und seine Leser kennten nur eine Ahnherrschaft Abrahams zur christlichen Gemeinde, nämlich seine „heilsgeschichtliche“, die augenscheinlich keine fleischlich-natürliche ist, aber zugleich doch eine solche sein muß, da das natürliche Volk Israel der Boden der Gemeinde Gottes ist, welcher die Christen angehörig geworden sind, daß ferner an diese eine hier von beiden Teilen gedacht werden mußte und daß es sich im Zusammenhange nur darum gefragt habe, ob Abraham auf natürlichem oder geistlichem, wunderbarem Wege zu dieser heilsgeschichtlichen Ahnherrschaft gekommen sei. Lauter Dinge, die durch das Vorhergehende nicht angeregt sind, und von denen im Nachfolgenden nicht die geringste Spur zu entdecken ist. Und endlich muß v. Hofmann, während doch der Apostel von einer Ahnherrschaft Abrahams zu den Christen redet, welche natürlicher Weise bestehe, und zu welcher ja doch noch eine religiöse als zweite hinzukommen kann, wenn sie nicht ausgeschlossen ist, dafür mit Einsetzung des schillernden Begriffes der heilsgeschicht-

lichen Stellung Abrahams den Apostel vielmehr von der Weise des Vorgangs reden lassen, durch welchen Abraham in diese heilsgeschichtliche Stellung hineingelangt ist, nämlich ob dieser Vorgang und nicht, wovon doch der Apostel redet, die Ahnherrnstellung auf dem fleischlichen oder dem geistlichen Gebiete liege. Aber die heilsgeschichtliche Stellung Abrahams reduziert sich schließlich auf seine Vaterschaft Israel gegenüber und ist nicht die gegenüber der christlichen Gemeinde, die in Rede steht. Von der Verwirrung ganz zu geschweigen, daß Abrahams Stellung zuerst als die des Anfanges der Gemeinde Gottes, zu der die Bekenner Jesu als solche gehören, bezeichnet wird, also offenbar als eine Stellung religiöser und nicht natürlicher Art, nachher aber die Entscheidung darüber, ob dieses eine religiöse oder eine rein natürliche sei, wiederum davon abhängig gemacht wird, ob Abraham in dieselbe auf natürlichem oder auf geistlichem Wege hineingelangt sei, indem im ersteren Falle die Ahnherrschaft Abrahams über Israel und folgeweise auch über die Christen keine andere sei, als die sonst zwischen Völkern und ihren Ahnherren stattfinde.

Diese Aufbietung von hinzugebrachten Reflexionen seitens eines Auslegers, der sich wie kein anderer Mühe gegeben hat, den Worten gerecht zu werden, und auf dem besten Wege war, das Richtige zu finden, zeigt wohl zur Genüge, daß das Buchstabieren des Textes zwar Wörter und Begriffe zutage fördern kann, aber auch unverstandene, die ihren Sinn erst dem enthüllen, der den Text als lebendige fortschreitende Rede nachempfindet. Hier sind in V. 1 u. 2 die wie zwei Gegensätze aus einer höheren Einheit einander entsprechenden Begriffe *κατὰ σάρκα* und *πρὸς θεόν* zutage gefördert, der Apostel hat sie durch *ἀλλ᾽ οὐ* in die ihrer Natur entsprechende Beziehung zu einander gesetzt, und doch wagt es niemand, dieselbe ihm nachzudenken, weil man ohne Gefühl für den auch Pausen mit sich führenden Rhythmus der lebendigen Rede, sobald man *κατὰ σάρκα* glücklich herausgelesen hat, erst über das folgende *εἰ* stolpert und sich unter Nachsehen in allerlei Grammatiken so lange auf seine Bedeutung, ob interrogativ oder hypothetisch, besinnt, bis man vergessen hat, daß der bis *κατὰ σάρκα* gediehene Satz noch unfertig, noch erst ein halber Gedanke

ist, der seiner Vollendung, der auf die Hauptsache als Abschluß noch wartet. Verstände man — wie es des Apostels Rede, hierin nicht anders als die jedes Mannes, der sein Herz ausschüttet, öfters verlangt — den Satz von εἰ bis καύχημα als Ausfüllung einer Pause der anfänglichen Satzmelodie zu lesen, ihn also auch, um die Gliederung der Aussage zu finden, einstweilen beiseite zu lassen, so hätte man hier erstens die bisher vermißte gegensätzliche Bestimmung zu κατὰ σάρκα, zweitens wäre ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν aus seiner haltlosen Schwebe und den unnatürlichen Beziehungen zu seiner nächsten Umgebung gerettet, drittens hätte man den paulinischen (9; 5. 8), allgemein biblischen und jedem Menschen verständlichen Gegensatz von θεός und σάρξ nnd endlich hülfe οὐ πρὸς θεόν das κατὰ σάρκα richtig deuten. Denn „fleischlicherweise" im Gegensatze zu „im Verhältnis zu Gott" oder näherbestimmt durch „aber nicht im Verhältnis zu Gott" bedeutet „auf dem Gebiete des menschlich-natürlichen Lebens mit seinen Zufälligkeiten und Äußerlichkeiten".

Dann versteht sich von selbst, daß τί nicht mehr das Objekt von εὑρηκέναι, sondern nur von ἐροῦμεν sein kann, daß also hinter ἐροῦμεν ein Fragezeichen stehen muß; es ergiebt sich ferner, daß κατὰ σάρκα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν allein zu τὸν προπάτορα ἡμῶν gehören kann, und nicht zu εὑρηκέναι. Und endlich geht die Frage darauf hinaus, „ob nach dem Vorangehenden Abrahams Ahnherrschaft zur christlichen Gemeinde eine solche des natürlich-geschichtlichen, des ethnologischen, genealogischen zufälligen Zusammenhanges, aber nicht eine solche religiöser Art sei, wie etwa für die Juden als Beschnittene. In der That ist Abraham für die Beschnittenheit, sofern sie aus Juden besteht, erstens natürlicher Weise Ahnherr, zweitens auch religiöser Weise, sofern mit ihm die Beschneidung angehoben hat und die Israeliten auf seinen Vorgang hin sich beschneiden, beides ein Zeichen besonderen Verhältnisses zu Gott. Für die christliche Gemeinde ist er ebenfalls Ahnherr, sofern ihr Eckstein Christus und ihre Grundmauern die Apostel, auf denen sie erbaut ist, aus Abrahams Lenden stammen. Aber wenn sie nun ein Verhältnis zu Gott hat, in dem sie gerecht ist ohne die Beschneidung, ohne das Gesetz, welche den religiösen Abraham und seine religiösen Nachkommen

charakterisierten, so scheint eine religiöse Ahnherrschaft Abrahams für sie ausgeschlossen (ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν) und ihr Zusammenhang mit Abraham sich auf den Wert einer zufälligen, äußerlich natürlichen und deshalb religiös irrelevanten historischen Thatsache oder Fügung (κατὰ σάρκα) zu reduzieren. Die Frage, ob es sich so verhalte, konnte allerdings gestellt werden, nachdem in 3, 27—30 der Christen Gerechtigkeit vor Gott als eine solche charakterisiert ist, für welche der Gegensatz von Beschneidung und Unbeschnittenheit nicht vorhanden, und bei welcher kein Ruhm eigener Erfüllung göttlichen Gesetzes bestehen könne. Und daß sie so gestellt ist, bestätigt das Nachfolgende, sofern hier nachgewiesen wird erstens, daß Abraham sich bei seiner Gerechtigkeit vor Gott auch nicht eigener Werke berühmen konnte, und zweitens, daß die hervorragende Stellung des Gerechten vor Gott, aus welcher seine ganze Würde herfließt, ihm schon vor der Beschneidung zu eigen gewesen. Beides zeigt, daß er auch im religiösen Sinne als der Christen Ahnherr, als ihr Ahnherr auch in ihrer vom Judentum so total abweichenden religiösen Weise zu gelten hat und nicht bloß in dem natürlich-menschlich-geschichtlichen Sinne, daß die christliche Gemeinde aus Abrahamiden erwachsen ist.

Nun ist es allerdings immer ein Sprung, von der Aussage, die Christen müssen dafür halten, daß der Mensch ohne Gesetzeswerke vermöge Glaubens gerecht werde (3, 28), zu der Frage überzugehen: „ist denn Abraham als unser natürlicher Vater, aber nicht als unser religiöser anzusehen?" Aber das hat der Apostel selbst gefühlt, und deshalb hält er hinter κατὰ σάρκα inne, um zu erklären, wie er auf diese Frage komme. Denn die Nennung und Voranstellung von Ἀβραάμ beweist, daß er damit beschäftigt ist, zu erklären, weshalb er diesen Namen in die Debatte gezogen hat. Wer die Targume gelesen hat, der wird wissen, daß die synagogale Schrifterklärung, wo sie nur kann, alles Erbarmen, das Israel erfährt, alle Treue Gottes gegen sein Volk nicht aus dem Verdienste Israels, aber auch nicht aus der freien Liebe Gottes herleitet, sondern von dem absoluten Werte der Gerechtigkeit Abrahams, eventuell aller drei Erzväter. Der Jude konnte mithin leicht zugeben, daß auch alle Juden der

vergebenden Gnade bedürften, aber die Privilegien Israels waren ihm der Lohn der Verdienste, der Gerechtigkeit Abrahams, und eine Gemeinde, für welche diese Privilegien, Beschneidung und Gesetz hinsichtlich der Frage nach der Gerechtigkeit keine Bedeutung haben, müsse eine andere Gerechtigkeit haben, als die Abrahams, welche Gott durch den Bund der Beschneidung und das Gesetz bestätigt und belohnt hat. Dann erscheint aber, wenn der christlichen Gemeinde Gerechtigkeit eine aus Glauben ist, die Abrahams als eine solche der entgegengesetzten Art. Mit Bezug auf diese dem Juden naheliegenden Gedanken — und in dem *καύχησίς σου* 3, 27 hat sich ausgedrückt, daß er den jüdischen Christen vor Augen hat — sagt der Apostel (4, 2): „ich stelle diese Frage inbezug auf Abraham, denn wenn dieser Mann — und das wollen wir gleich erfragen — aus Werken vor Gott gerechtfertigt worden ist, so hat er Gotte gegenüber natürlich eigenen Ruhm, er paßt also nicht zu uns, die wir als von Gott Gerechtfertigte keinen eigenen Ruhm haben, wir sind ein *ἕτερον γένος*, dem er trotz alles natürlich-historischen Zusammenhanges mit ihm, nicht in religiöser Beziehung Vater sein kann, nicht in der Stellung zu Gott“. Denn wir sind ihm nicht ähnlich wie die Kinder dem Vater und treten nicht in seine Fußtapfen, wie die nach ihrem Vater sich richtenden Kinder, in allen Dingen, die sich auf Gott beziehen (V. 11. 12). Und nachdem er im voraus dieses zugegeben, geht der Apostel zur Erholung der Antwort auf die vorangestellte Frage über, indem er fortfährt: „was sagt denn die Schrift?“ Die nun aber berichtet und bezeugt in Worten, die eigens dazu geschaffen und gewählt zu sein scheinen, um das zuvor fraglich Gelassene aufs deutlichste und kategorisch zu bejahen, daß Abraham gerecht wurde, indem Gott ihm seinen Glauben zur Gerechtigkeit rechnete, genau wie bei den Christen.

Ich habe bei dieser hoffentlich ohne Weiteres einleuchtenden Darlegung des wirklichen Gedankenlaufes des Apostels, um nicht die Richtigkeit derselben von der Zustimmung abhängig zu machen, mit der man mir bei der Beantwortung der textkritischen Fragen folgt, absichtlich unterlassen, die in unseren Ausgaben überlieferte Gestalt des 1. Verses auf ihre urkundliche Berechtigung zu prüfen.

Ich unternehme dieses jetzt, weil der Ausfall möglicherweise die Gedankenverknüpfung deutlicher erkennen lehrt. Ich übergehe die Randglosse εὐηρεστηκέναι, welche eine verdeutlichende Erklärung des Sinnes von εὑρηκέναι ist, wenn man τί οὖν ἐροῦμεν; für sich und κατὰ σάρκα als Näherbestimmung zu εὑρηκέναι faßt. Denn Sinn hat dann die Frage nur, wenn sie dahin lautet, ob Abraham Gottes Wohlgefallen auf fleischlich=natürlichem Wege erlangt habe. Aber sie zeigt doch, daß man den Text der Nach=hilfe für bedürftig erachtete. Die einzigen Differenzen, welche man bisher der Erörterung wert gehalten hat, sind die scheinbar un=wichtige, ob man προπάτορα oder πατέρα lesen, und die wich=tigere, ob man εὑρηκέναι vor Ἀβραάμ oder hinter ἡμῶν setzen müsse. Tischendorf gab früher dem letzteren, jetzt giebt er dem ersteren den Vorzug, wie schon vor ihm Lachmann und neuerdings nach ihm v. Hofmann. Auch dieses Schwanken der Stellung von εὑρηκέναι zeigt, wie unsicher man über Zweck und Nutzen des Wortes war. Noch mehr Gewicht lege ich aber auf die Thatsache, welche von den Auslegern gar nicht in Betracht gezogen wird, daß der Vat. und eine Minuskelhandschrift, viel=leicht auch Chrysostomus das dunkle Wort gar nicht darbieten. Denn nun ergiebt sich die kritische Möglichkeit erstens, daß das Wort εὑρηκέναι in die sonst mit B gehenden Handschriften erst eingetragen sei, dieselben also einen gemischten Text darbieten, zweitens, daß die eine oder die andere Stellung desselben nicht durch handschriftliche Überlieferungstreue, sondern ebenso wie die Glosse εὐηρεστηκέναι durch das Streben, den für notorisch richtig geachteten Sinn des Satzes festzuhalten, entstanden sei. Derjenige Text mit εὑρηκέναι also, bei welchem jeder Verdacht dieses Strebens ausgeschlossen ist, wird allein als Konkurrent des unge=mischten im Vat. ohne εὑρηκέναι zu betrachten sein, ob noch so viel Zeugen ihm entgegenstehen, und zwischen ihnen allein muß dann gewählt werden. Die lateinischen Interlinearversionen müssen, wo sie mit ihrem griechischen Texte dieselbe Wortstellung bekunden, als hierin von diesem möglicherweise beeinflußt, ausge=schlossen bleiben.

Betrachten wir nun den reinen Text der einen Seite, den des Vat., so lautet er: Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ

σάρκα. Hier ist es zweifellos, daß *κατὰ σάρκα* zu *τὸν προπάτορα ἡμῶν* gehört. Ebenso haben die griechischen Väter den Text aufgefaßt, so daß dieses also als der überlieferungsmäßige Sinn anzuerkennen ist, Paulus nenne hier Abraham unseren Vorvater, Urvater nach dem Fleische. Es ist also kein Wunder, daß wir in Sin. Alex. Ephr., von den Minuskeln zu schweigen, ebenso wie dort *τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα* lesen. Das ist demnach das Charakteristische für diese Gruppe, daß hier *προπάτωρ* steht und nicht das aus V. 16 empfohlene *πατήρ*, ein Zeichen handschriftlicher Treue, und zweitens daß Abraham hier als Vorvater nach dem Fleische den Gegenstand der Aussage bildet, ein Zeichen der Treue gegen den überlieferten Sinn der Stelle. Ihr steht eine andere Gruppe gegenüber (K. L. P) mit dem Texte: *Ἀ. τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα*; für diese ist es charakteristisch, daß sie *πατέρα* hat, ein Zeichen zweifelhafter handschriftlicher Genauigkeit, und daß sie die auf den ersten Blick zusammengehörigen und im Altertum auch zusammengedachten Begriffe *τὸν πατέρα ἡμῶν* und *κατὰ σάρκα* durch das rätselhafte *εὑρηκέναι* unbekümmert um den Sinn auseinandersprengt, ein entschiedener Beweis handschriftlicher Treue. Diesen beiden Gruppen gegenüber bleiben die beiderlei Charakteristica mischenden Texte bedeutungslos, sei es nun daß sie *πατέρα κατὰ σάρκα* darbieten, wie D. E. F. G. Vulg., der erste Korrektor des Sin., ein späterer des Ephr., sei es daß *τὸν προπάτορα εὑρηκέναι* wie Pesch. (welche wenigstens nach meiner Ausgabe ראש אבות und nicht אבינו hat). Wenn ich mich nun frage, welche Lesart neben der des Vaticanus: *Ἀ. τ. προπ. ἡμ. κατὰ σάρκα* als eine wirklich überlieferungstreue angesehen werden kann, die eine, welche *εὑρηκέναι Ἀ. τ. προπ. ἡμ. κατὰ σάρκα* lautet, oder die andere, welche *Ἀ. τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα* darbietet, so stehe ich keinen Augenblick an, der letzteren als einem reinen Texte den Vorzug zu geben vor der ersteren als einem gemischten. Derselbe hat nämlich *εὑρηκέναι* aus dem anderen Texte, aus dem es am Rande der Vorlage als Variante oder Interpretationsmittel notiert sein mochte, in die Linie seines Textes eingetragen und, um ihn nicht durch den Einschub um seinen bisherigen Sinn zu bringen, dieses Wort hinter *ἐροῦμεν* gestellt, hinter dem es am

leichtesten durch Ähnlichkeit der graphischen Gestalt *ЄΡΟΥΜЄΝ* und *ЄΥΡΗΚЄΝΑΙ*) ausgefallen schien, so daß es nun bedeutete: „was werden wir nun als Ergebnis der bisherigen Erörterung bezeichnen?" Das ist nun eine erklärende Erweiterung von *τί οὖν ἐροῦμεν;* was werden wir demnach sagen? Und der folgende Satz und die Bezeichnung *τὸν προπ. ἡμ. κατὰ σάρκα* blieben das, was sie waren. In dem anderen Texte dagegen würde, so wenig die Differenz von *πατέρα* und *προπάτορα* empfunden wird, die Einsetzung von *εὑρηκέναι* außer auf Grund handschriftlicher Überlieferung als eine mutwillige Störung des Sinnes und darum unbegreiflich erscheinen. Als reine Texte stehen sich daher nur gegenüber der des Vatic. und der mit *εὑρηκέναι* hinter *τὸν πατέρα ἡμῶν*. Nun ist *πατέρα* als absichtliche oder zufällige Gleichmachung von V. 1 mit V. 16 und mit dem konstanten Sprachgebrauch erklärlich und *προπάτορα* auch durch Sin., Alex., cod. Ephr., Pesch. bestätigt, so daß in diesem Punkte die Lesart des Vat. unzweifelhaft die ursprüngliche ist. Aber auch in dem anderen, denn die Entstehung von *πατέρα (ἡμῶν) εὑρηκέναι*, also beider Charakteristica des gegenüberstehenden Textes, läßt sich sofort aus dem leichten Irrtume eines Abschreibers erklären, daß er in der ersten Silbe von *προπατορα* das zunächst hinter *Ἀβραάμ* gewohnte *πατερα* geschrieben *ΠΡΑ* erkannte, und den Rest *πατορα ημῶν* als *ἡμῶν εὑρηκέναι* entzifferte, so daß also aus den Buchstaben *ΠΡΟΠΑΤΟΡΑΗΜΩΝ* wurde *ΠΡΑΗΜΩΝЄΥΡΗΚЄΝΑΙ*.

Es fragt sich nur noch, ob der so als einfachster und ursprünglicher ermittelte Text des Vaticanus: *τί οὖν ἐροῦμεν; Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα — ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν;* sprachlich korrekt und im Zusammenhange sinnvoll sei, und ob er einen Sinn habe, der den mit Vatic. gehenden Zeugen gestattete, *εὑρηκέναι* hinter *ἐροῦμεν* wie zur deutlicheren Herausstellung des darin enthaltenen Gedankens aufzunehmen. Was das erste anlangt, so ist daran nicht zu zweifeln, denn die Frage und ihr *ἐροῦμεν* wirkt in dem zweiten Satze fort, in welchem nur an die Stelle des auf das Folgende konkrete aufmerksam machenden allgemeinen Objektes *τί;* nunmehr das konkrete *Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα — ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* tritt. Voll=

ständig würden die Sätze lauten: τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἐροῦμεν Ἀβραὰμ κτλ. Das heißt: „was werden wir demnach sagen? werden wir Abraham unseren Urvater nach dem Fleische, nicht aber im Verhältnisse zu Gott nennen?" Denn bekanntlich bedeutet ἐρεῖν auch speziell „nennen". Aber es ist ein im Streben nach Wohllaut begründetes Verfahren, daß der Redner, namentlich der griechische, in einem solchen Falle das Verbum nicht wiederholt, sondern dem Leser die Wiederholung mit derjenigen Nüancierung seines Sinnes überläßt, welche für den zweiten Satz erforderlich ist. Darum kann man im Deutschen getrost umschreiben: „was werden wir demnach sagen (wenn wir nämlich auf Grund des Obigen danach gefragt werden)? Daß Abraham unser Urvater sei dem Fleische nach, aber nicht im Verhältnisse zu Gott?"

Diese Breviloquenz schien verdeutlicht zu werden — und damit komme ich auf die zweite Frage —, wenn man hinter ἐροῦμεν ein wahrscheinlich in den ersten Fragesatz zu konstruierendes εὑρηκέναι, wie es andere Handschriften hinter ἡμῶν, also an falscher Stelle darboten, oder wie es aus ihnen bereits an den Rand der betreffenden Vorlage gesetzt war, in den Text aufnahm. Dann konnte Ἀβραὰμ als Objekt des in Gedanken wiederholten εὑρηκέναι gelten, und dieses Wort bezeichnete den folgenden Satz ausdrücklich als das mit dem Vorhergehenden gewonnene Erkenntnisresultat, also: „Was werden wir demnach gefunden, entdeckt zu haben bekennen oder behaupten? Etwa dieses, daß Abraham" u. s. w.

Was endlich den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden betrifft, so ist derselbe nun leicht zu verstehen. Zunächst erinnere ich daran, daß nach der Ausführung in der 5. Abhandlung der Satz λογιζώμεθα οὖν 3, 28—30 deutlich die bisherige Erörterung abgeschlossen hat. Die Christen müssen der Gewißheit leben, daß ohne Unterschied der Beschneidung und der Unbeschnittenheit der Mensch ohne Rücksicht auf seine vorgängigen Werke allein vermöge Glaubens von dem für alle einen und gleichen Gotte gerechtfertigt wird. Da der Apostel aber vom Glauben auch das Weitere sagen wollte, daß der dadurch Gerechtfertigte in ihm auch eine Macht zur Lebensgerechtigkeit vor Gott besitze, und da er bisher

die Bedeutungslosigkeit der jüdischen Gesetzeswerke neben dem Glauben für den Zweck der Rechtfertigung in so allgemeiner Rede behauptet hatte, daß es schien, als stehe der Glaube nicht bloß im Gegensatze zu den historisch bekannten Lebensregeln und Lebensordnungen, sondern zu jeder denkbaren, und öffne aller sittlichen Willkür und jeder Art von Lebensführung die Bahn, indem er alle daher rührenden Unterschiede der Gläubigen dem Glauben gegenüber für absolut bedeutungslos erkläre, so konnte er den Übergang zur Darlegung des Glaubens als Quellpunktes einer neuen gottgefälligen Sittlichkeit füglich so machen, daß er sich die Frage 3, 31 stellte, welche dem Vorangehenden zufolge (*οὖν*) bejaht werden zu müssen schien.

Was den Wortlaut derselben betrifft, so ist erstens der Fehler Meyers zu meiden, der *νόμος* gleichsetzt mit dem Alten Testamente. Dieses ist nicht bloß ein Verstoß gegen die Artikellosigkeit des Wortes, sondern läßt auch den Apostel verwirrend mit den Worten spielen. Denn in V. 27. 28 ist *νόμος* jedenfalls ganz allgemein Gesetz im Sinne einer Ordnung, deren Erfüllung die Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen bedingt, gleichviel ob sie nicht geschrieben oder irgendwo geschrieben steht, dagegen in V. 31 würde *νόμος* eine Erzählung alttestamentlicher Schrift oder auch diese Schrift als solche sein.

Zweitens ist, was v. Hofmann mit Recht hervorhebt (vgl. auch Schott a. a. O., S. 223), darauf zu achten, daß, indem der Apostel nicht *ἀλλ' ἱστάνομεν αὐτόν*, wie es heißen müßte, wenn er nach Meyer von demselben bestimmten *νόμος* so Verschiedenes aussagen wollte, auch nicht *ἀλλ' ἱστάνομεν* schrieb, sondern mit Wiederholung von *νόμον* vielmehr *ἀλλὰ νόμον ἱστόνομεν*, einerseits *νόμον καταργεῖν*, anderseits *νόμον ἱστάνειν* als ein einheitlicher Begriff zu fassen, als ob es hieße: wir sind nicht Gesetzbeseitiger, sondern wir sind Gesetzaufrichter. Drittens kann, da der Begriff *νόμος* hiernach in beiden Gliedern die größte Allgemeinheit hat, *ἱστάνειν* nicht die Bestätigung, Bekräftigung eines schon bestehenden Gesetzes sein, sondern nur die Einrichtung, Aufrichtung, Aufstellung eines neuen. Demnach ist die Meinung des Apostels diese: „So sind wir also, indem wir allein den Glauben geltend machen und

allein durch den Glauben gerecht zu werden suchen, Gesetzabschaffer"? Indem wir uns auf diesen kleinen, rein innerlichen, von dem gesamten Leben nach außen abgeschiedenen Punkt als das notwendige Requisit für das Gerechtwerden zurückziehen, überlassen wir im übrigen die Gestaltung ihres Lebens der individuellen Willkür aller einzelnen Gemeindeangehörigen, so daß die christliche Gemeinde allen anderen Gemeinwesen gegenübersteht als die, in welcher jede gemeinsame Ordnung des Lebens abgeschafft, beiseite und außer Kraft gesetzt ist? Das wehrt der Apostel mit dem lebhaften μὴ γένοιτο ab und mit dem auf die ganze folgende Darstellung spannenden Satze: „vielmehr umgekehrt, wir stellen Gesetz auf, wir führen Gesetz ein", nämlich eben durch den Glauben [1]. Das will sagen: dadurch daß wir im Glauben gerecht zu werden gemeint sind und dadurch daß wir den Menschen den Glauben bringen, geben wir unserem und ihrem Leben eine feste charakteristische Ordnung, wie sie vorher nicht dagewesen ist. Nur, wenn er dieses gemeint hat, daß der Glaube eine neue Lebensordnung im Gefolge hat, eine neue auch der göttlichen Lebensordnung der Beschneidung gegenüber, aber dann auch vollkommen, begreift es sich, daß er scheinbar in der Ausführung des vielversprechenden Satzes ἀλλά κτλ. 3, 31 sich selbst hindernd fortfährt: das heißt also (οὖν), wir setzen die Ahnherrschaft Abrahams, mit dem die Lebensordnung der περι-

1) Wenn Schott (S. 223) im Gefolge Baurs deutet, Gott habe den Glauben zum νόμος gemacht und der Glaube sei als gottgegebene Norm der hier gemeinte νόμος, so ist erstens Gott als Urheber hier eingetragen, da der Apostel vielmehr davon redet, ob der Glaube und seine Predigt Gesetz abschaffe oder Gesetz gebe; und zweitens kann nicht hier erst es als etwas Neues eingeführt werden, den Glauben überhaupt als Gesetz zu betrachten, sondern es handelt sich darum, ob nicht das Geltendmachen allein des Glaubens als Gesetzes (3, 27) thatsächlich zur Gesetzlosigkeit überhaupt führe, zur Anheimgabe des sittlichen Lebens an die zügellose Willkür der Einzelnen. Die Baursche Auffassung schiebt dem Paulus, der es mit ernsten Sachen zu thun hat, das dialektische Puppenspiel mit abstrakten Begriffen unter. In einem solchen kann man natürlich auch die Zügellosigkeit Erfüllung von Gesetz nennen, sobald sie auf der Abwesenheit einer Forderung derjenigen Autorität ruht, von welcher auch das ihr entgegenstehende Gesetz ausgegangen sein würde.

τομή begonnen hat, für uns Christen herab auf das Niveau einer bloß natürlichen, historisch zufälligen Ahnherrschaft und sprechen ihr jede religiöse Bedeutung ab, erkennen in ihm kein Vorbild und Muster? Aber nur scheinbar hindert er sich, denn indem er die religiöse Ahnherrschaft Abrahams auch für uns Christen in der uns charakterisierenden Weise gerecht zu werden, als diejenige erweist, welche vor der natürlichen und religiösen für Israel begründend vorhergeht, veranschaulicht er ja, indem Abraham infolge seines rechtfertigenden Glaubens die Ordnung der Beschneidung erhalten, kraft seines Glaubens bis zur Erzeugung des Isaak sein Leben geführt und in der Geburt desselben die göttliche Erwiderung seines Glaubens erlebt hat, wie der rechtfertigende Glaube ein ganzes, charaktervolles, eigentümliches Leben aus sich herausgebären, dem ferneren Leben als gestaltendes Gesetz sein festes Gepräge geben kann, also eben das, was er von dem Glauben der Christen 3, 31 behauptet hat und darlegen will. Daß dieses seine Absicht war, geht aufs deutlichste hervor nicht bloß aus der geflissentlichen Parallelisierung des Glaubens Abrahams und der Christen nach Gegenstand und Erlebnis (4, 17—25), sondern auch daraus, daß in der Darlegung der mit dem rechtfertigenden Glauben im Christen gesetzten inneren Haltung, als der ersten Frucht seiner das Leben ordnenden Kraft, die getroste Zuversicht und die unerschütterliche Hoffnung gegen den Augenschein des äußeren Lebens ebenso besonders hervortreten (5, 1 ff.), wie in der Zeichnung Abrahams 4, 17—21.

Über jenen Abschnitt handelt die folgende Untersuchung. Bevor ich dazu übergehe, sei es mir gestattet, die Ergebnisse der nunmehr abgeschlossenen noch einmal zu vergegenwärtigen. Sie lassen sich sehr kurz in die Forderung zusammenfassen, daß man in 4, 1 εὑρηκέναι streiche, τί οὖν ἐροῦμεν als eine Frage fasse, das Fragezeichen am Schlusse von V. 1 hinter das θεόν in V. 2 setze und die Worte εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα als Parenthese in Gedankenstriche fasse. Unter diesen Bedingungen, welche sich jedem im Lesen nicht interpungierter Texte geübten Kenner griechischer Rede als selbstverständlich erweisen werden, muß auch ein weniger geübtes Auge

und Ohr genau auf die von mir gegebene Auffassung der Periode V. 1 u. 2 hinauskommen, und damit wird sich für jeden, der ernstlich nur eben das nachdenken will, was der Apostel vorgedacht hat, die richtige Beziehung derselben zu 3, 31 und dem vorangegangenen Abschnitte von selbst ergeben.

7. Die Gemütsstimmung des gerechtfertigten Christen.

Röm. 5, 1—11.

Bei einer früheren Gelegenheit (Evangelische Kirchenzeitung 1880, S. 297f.) habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß dem Paulus bei Schilderung des Liebesopfers Christi in Röm. 5, 6 die Erinnerung an Jes. 53 vorschwebe und von dort her die Wahl des Ausdruckes ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν sich erkläre. Nimmt man dieses an und den dort gemachten Vorschlag, statt des ersten ἔτι vielmehr εἰς τί herzustellen, so ergiebt sich ein besseres Verständnis des Satzes, als bisher. Was ich dort nur kurz andeuten konnte, will ich hier eigens darthun. Dazu bedarf es aber einer ausführlichen Vergegenwärtigung des Zusammenhanges der ganzen Stelle, zumal ich denselben erheblich anders auffasse, als alle bisherigen Ausleger, und so durfte ich dieser Abhandlung, welche als akademische Festschrift schon einmal besonders gedruckt worden ist, den obenstehenden Titel geben.

Wer mit mir in 3, 28 den Conj. gelesen hat λογιζώμεθα οὖν (wie ich es oben S. 102 rechtfertigte), der wird es konsequent finden, wenn der Apostel in 5, 1 εἰρήνην ἔχωμεν und nicht ἔχομεν schreibt. Jene Lesart vorzuziehen, dazu bestimmt mich nicht die Zahl der griechischen Handschriften, weil dieselben bei dieser Art Differenz gar nicht in Betracht kommt, sondern die Übersetzung habeamus durch die Lateiner. Diese bekundet, daß man hier im höchsten Altertum eine Aufforderung fand, wie neuerdings

auch v. Hofmann. Im Gegensatz zu diesem Ausleger halte ich nun aber nicht ἐκ πίστεως, welches ja nachschleppt, sondern δικαιωθέντες für betont. Die betonte Voranstellung dieses Wortes entspricht sowohl der Hervorhebung der δικαίωσις ἡμῶν vorher in 4, 25, indem ἐκ πίστεως nur an das früher erwiesene Wie? erinnert, als auch der Thatsache, daß im Folgenden (s. V. 8. 9) wohl von dem Gegensatze zwischen der Zeit, da wir ἁμαρτωλοί waren, und der Gegenwart, wo wir δικαιωθέντες sind, geredet und ausgeführt wird, wie viel mehr wir als solche nun zu hoffen haben, nicht aber wie vor 4, 25, von dem Gegensatze des δικαιωθῆναι ἐξ ἔργων νόμου und des ἐκ πίστεως. Es ist nicht unwichtig, dieses zu beachten; denn wenn δικαιωθέντες betont ist: „nachdem wir Gerechtsprechung erlangt haben", so muß notwendig auch betont sein, was wir auf Grund dieses Besitzes weiter haben, also nicht, wie v. Hofmann meint, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ., sondern εἰρήνην, wie es auch der Wortstellung am meisten entspricht und πρὸς τὸν θεόν, welches das Gebiet des εἰρήνην ἔχειν hier wie 4, 2 abgrenzt, aber erst nachträglich. Denn zunächst will εἰρήνην ἔχωμεν für sich gedacht sein, dann ergiebt sich sofort ein anderer Sinn, als bei v. Hofmann, welcher deutet: „laßt unser Verhältnis zu Gott ein Friedensverhältnis sein". Dies kommt aber auf die von ihm selbst abgewiesene Auslegung: „laßt uns Frieden mit Gott halten", zurück, welche dem Sprachgebrauche nicht gemäß ist. Es ist hierbei fälschlich als selbstverständlich vorausgesetzt, daß „Frieden haben" immer das Verhältnis zweier zu einander im Gegensatze zu einem möglichen feindlichen qualitativ als ein friedliches bezeichne. Indessen sowohl die Etymologie, nach welcher ich anders als Curtius (Grundzüge der griechischen Etymologie, S. 330) εἰρήνη nicht mit εἴρω wie Verabredung mit reden zusammenstellen, sondern (wie εἴρω = sero) mit serenus (so daß εἰρ = Σείρ = serj von R. sver), als Grundbedeutung also „Heiterkeit" ansehen möchte (vgl. Calvin: pax conscientiae serenitatem significat), als auch der biblische Sprachgebrauch von שלום im Alten Testament (vgl. namentlich Jes. 57, 20f.) und speziell die Verbindung von χαρά und εἰρήνη im absoluten Sinne im Neuen Testament (vgl. z. B. Röm. 14, 19; 15, 13) legen eine andere Deutung näher. Man

hat nicht bloß Unruhe durch äußere Feinde, sondern auch in sich selbst, im eigenen Gemüte. Die klare Gelassenheit eines zufriedenen Gemütes haben kann im Gegensatz zu innerer Qual und unruhiger Verlegenheit durch εἰρήνην ἔχειν ausgedrückt werden (vgl. Weiß a. a. O., § 83, b, obwohl er hier πρὸς τὸν θεόν in den Begriff aufnimmt, auch Schott, S. 234 und Mangold, a. a. O., S. 115 „der Wiederschein des objektiven Heilsgutes in den Herzen"). So ist es Joh. 16, 33, wo ἐν Χριστῷ εἰρήνην ἔχειν und ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχειν einander gegenübergestellt werden. Aber auch in unserem Briefe bildet εἰρήνη den Gegensatz zu θλῖψις und στενοχωρία schon in 2, 9. 10; wie sollte es also hier, wo wir in V. 3 ebenfalls von θλῖψις hören, nicht ebenso sein? Nachdem wir gerecht gesprochen sind infolge Glaubens, sagt Paulus, laßt uns uns nicht mehr innerlich quälen, ängstigen und unruhig sein, laßt uns vielmehr innere Ruhe und Sorgenfreiheit haben! (So erledigen sich die Bedenken de Wettes und Tholucks 5. Ausg.). Nun erst tritt πρὸς τὸν θεόν hinzu, um zu sagen, daß dieses in der Richtung auf Gott gemeint ist, eine notwendige Beschränkung. Denn überhaupt Frieden zu haben, hängt nicht von mir allein ab, daß ich bloß dazu aufgefordert zu werden brauchte, um ihn zu haben, aber derjenige, der von Gott gerecht erklärt ist, hat Gott für sich und darf sich dessen im Glauben getrösten. Nicht also von Gott, sondern bloß von ihm selbst her, von der Unsicherheit seines Glaubens könnte ihm die Qual der Sorge und des Zweifels hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott erwachsen, und eben deshalb kann der Apostel dazu ermuntern, daß der Glaube in immer steigender Kraft sich als das beweise, was er ist (vgl. die Erklärung von 1, 17 oben S. 30), indem er sagt „laßt uns" oder „wir wollen sorgenloser Zufriedenheit leben". Aber nicht indem wir uns einbildeten, nun an uns selbst etwas Besonderes zu sein, sondern „durch unseren Herrn Jesum Christum", ein διά, wie es auch die Bezeichnungen des betenden Verhaltens zu Gott z. B. 1, 8 näher bestimmt; wie ich zu Gott bete, ihm danke durch meinen Herrn Jesum Christum, indem ich ihn als Bürgen, Mittler im Herzen und vor Augen habe, so kann ich auch meine Stimmung und Gemütsverfassung Gott gegenüber bestimmt sein lassen durch Jesum

Christ (vgl. V. 11). Ich darf und muß es um so mehr, als er derselbe ist δι᾽ οὗ καί V. 2. Wie nach dem Anfange von V. 1, wer gerecht gesprochen ist, eben der auch Frieden haben darf, ebenso ist Jesus Christus Mittler wie für den Anfang des gegenwärtigen Gnadenstandes, so auch für jene Konsequenz desselben. Er, der das Größere geleistet hat, daß er uns aus dem früheren Lebensstande in diesen gegenwärtigen, dessen wesentliches Charakteristicum nach 3, 23 ff. die Sündenvergebung und Rechtfertigung durch Gott ist, überführte und hineinversetzte, wird auch als Bürge und Mittler unserer nunmehrigen Getrostheit Gotte gegenüber gelten, da dieselbe nur die fortwährende willige Aneignung eben dessen ist, wozu er uns verholfen hat. Bezeichnet demnach ἐσχήκαμεν und ἑστήκαμεν den erworbenen, aus der Vergangenheit erwachsenen Gnadenstand, wie δικαιωθέντες das Erlebnis, durch welches wir daran beteiligt wurden, εἰρήνην ἔχωμεν aber die innere Verfassung, in der wir auf Grund dieses Erlebnisses und jenes Standes uns halten und erhalten sollen, so ist καί genügend erklärt, wenn man sagt, es solle die Identität des Subjektes der beiden einander entsprechenden Vermittlungen betonen, derjenigen unseres Teilbekommens an dem gegenwärtigen Gunstverhältnis Gottes zu der Gemeinde Christi und derjenigen unserer inneren Selbstbewegung in dieser Gnade als eines Getrostseins Gotte gegenüber. Jenes καί hinter δι᾽ οὗ bedeutet also „auch" und darf nicht mit dem zweiten καί als ein „sowohl" mit einem „als auch" in Korrespondenz gesetzt werden, wie neuerdings v. Hofmann gewollt hat. Es kann auch dem Sinne nach das hinter dem zweiten καί stehende καυχώμεθα gar nicht als indic. gefaßt werden, um dem ἑστήκαμεν (so van Hengel) oder auch dem ἐσχήκαμεν parallel zu sein, wenn wirklich V. 1 eine Ermunterung und ἔχωμεν zu lesen ist. Denn Leute, die jetzt schon sich stolz in die Brust werfen in der Hoffnung auf die δόξα Gottes, ja sich etwas wissen mit den Trübsalen, die ihr Christenglaube ihnen einträgt, können unmöglich noch erst ermahnt werden, Gotte gegenüber sich des Guten zu versehen und getrost zu sein. Der Apostel ermahnt ja, auf Grund der erfahrenen Rechtfertigung durch Gott, der erfahrenen Einführung in die göttliche Gunst durch Christum nun sich demgemäß zu halten.

Das $\varkappa\alpha\upsilon\chi\tilde{\alpha}\sigma\vartheta\alpha\iota$ ist aber selbst ein Stück der Haltung, welche dem Christen geziemt und liegt mit dem εἰρήνην ἔχειν auf einer Linie. Demnach ist der Relativsatz δι᾿ οὗ mit ἑστήκαμεν zu Ende, und καυχώμεθα bringt als durch καί angeknüpfter Konjunktiv (gloriemur) die Fortsetzung der mit εἰρήνην ἔχωμεν angefangenen Ermunterung. „Laßt uns getrosten Sinnes sein Gotte gegenüber durch Christum, dem wir die gegenwärtige Gunst Gottes verdanken, und stolz thun in der Hoffnung des Beifalles, der ehrenden Anerkennung Gottes", das ist der wohlgeordnete Gedanke des Apostels. Dem Christen geziemt als einem Gerechtfertigten nicht mehr ängstliche Qual der Gedanken Gotte gegenüber, es ziemt ihm auch, da er die größte Ehre, nämlich die Anerkennung Gottes erhoffen darf, nicht eine gedrückte, jammervolle, knechtische Haltung, weil er etwa sich von Menschen nicht nach Verdienst geehrt fühlt. Bei dieser Erklärung ist vorausgesetzt erstens, daß ἡ δόξα τοῦ θεοῦ der Beifall ist, mit dem Gott den Menschen dereinst ehren wird nach 2, 7 u. 10, im Gegensatze zu aller Ehre, die einem von Menschen widerfahren kann (Joh. 12, 43), und zweitens daß καυχώμεθα zunächst für sich zu nehmen und nicht mit ἐπ᾿ ἐλπίδι als Bezeichnung des Gegenstandes, dessen man sich rühmt, zu einem Begriffe zusammenzufassen sei. Jenes ist für jeden entschieden, der schon 3, 23 nach 2, 7. 10 erklärt hat (wie ich es oben S. 97 f. begründet habe). Dieses erhellt erstens daraus, daß καυχᾶσθαι eine bestimmte Haltung nach außen bezeichnet, welche demjenigen natürlich ist, der innerlich εἰρήνην hat πρὸς τὸν θεόν, zweitens daraus, daß ἐπ᾿ ἐλπίδι mehr geeignet ist, den inneren Grund anzugeben, dessen Vorhandensein die stolze Haltung ermöglicht, als dasjenige Ding, dessen wir uns als unseres auszeichnenden Eigentums rühmen, drittens daraus, daß der Apostel in V. 3 hinter οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί das καυχώμεθα wiederholt und eine andere Präpositionalbestimmung gebraucht. Diese Wiederholung erklärt sich nur, wenn er καυχώμεθα als einen für sich wichtigen Begriff dachte im Sinne von „laßt uns eine stolze Haltung einnehmen, laßt uns uns wohlgemut zeigen", und ἐν ταῖς θλίψεσιν als Angabe der äußeren Lage, welche für die natürliche Erwartung gerade jedes καυχᾶσθαι ausschließt. Ich weiß zwar wohl, daß zuletzt v. Hofmann wieder ἐν ταῖς θλί-

ψεσιν als Angabe dessen gefaßt hat, dessen wir uns rühmen sollen. Aber gegen die Natur der Sache; denn im allgemeinen — und der Apostel redet im allgemeinen von ταῖς θλίψεσιν und nicht von solchen Bedrängnissen, welche dem Menschen besonderer Verhältnisse wegen willkommen wären — können Bedrückungen und Verlegenheiten nicht ebenso Gegenstand des Ruhmes sein, wie die sichere Aussicht auf ein Ehre bringendes Gut; und gegen den Gedankengang des Apostels. Derselbe hätte nämlich von den θλίψεις zeigen müssen, inwiefern sie den Christen eine Ehre seien, wenn er sie als Gegenstand des Ruhmes gedacht hätte. Er zeigt aber in εἰδότες κτλ., welch' erfahrungsmäßige Erkenntnis von der sittlichen Frucht der θλῖψις den Christen ermögliche, ihre zuversichtliche Haltung trotz derselben zu behaupten. Also hat er die θλίψεις als Umstände gedacht, welche sonst das καῦχασθαι stopfen, und er fordert die Christen auf, auch in diesen θλίψεις ihrerseits wohlgemut zu sein und sich an der Freudigkeit nicht hindern zu lassen, welche ihr Christenstand ermöglicht und erheischt.

Man kann hiergegen nicht einwenden, daß dann ἐπ' ἐλπίδι κτλ. und ἐν ταῖς θλίψεσιν keine Gegensätze seien, welche gleiche Verbindung mit dem Verbum eingehend das Gebiet der Möglichkeit erschöpfen. Denn indem der Apostel nicht schrieb καὶ καυχώμεθα οὐ μόνον ἐπ' ἐλπίδι κτλ. ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς θλίψεσιν, sondern erst hinter der Vollendung des ersten Satzes mit οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καί fortfuhr, verrät er ja deutlich, daß der zweite Satz ein Nachtrag ist, dessen Notwendigkeit ihm erst später klar wurde, daß er also den ersten Satz für sich gedacht und nicht von vornherein dabei den zweiten als einen parallelen in Aussicht genommen hatte. Der erste muß also einen Sinn solcher Art haben und so erklärt werden, daß sich die nachträgliche Hinzufügung, auch in den Trübsalen gelte es freudige und nicht gedrückte Haltung zu behaupten, begreift. Dieser Forderung genügen wir, indem wir das erste καὶ καυχώμεθα mit εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν eng zusammennehmen und umschreiben: „als Gerechtgesprochene laßt uns getrosten Sinnes sein im Verhältnis zu Gott und stolzer Zuversicht in hoffender Aussicht auf den Beifall Gottes", oder: „auf Grund dessen, daß wir Aussicht haben und hoffen dürfen, den Beifall Gottes zu finden". In diesem Satze

ist ausgedrückt, daß wir Gott gegenüber über die sündige Vergangenheit beruhigt sein dürfen, weil sie durch die Gerechtsprechung im günstigen Sinne abgeschlossen ist, daß wir ferner das Haupt hoch heben dürfen inbezug auf die letzte Zukunft, denn die die Gerechtsprechung einschließende Gunst Gottes, in die wir durch Christum eingeführt sind, verbürgt uns beifällige Anerkennung von ihm auch in der Zukunft. In beiden Stücken, in der Gerechtsprechung, welche die beunruhigende Vergangenheit abschließt, und in der eröffneten Aussicht auf die einstige ehrende Anerkennung durch Gott, welche der Zukunft das Beunruhigende für den Glaubenden nimmt, erschöpft sich das Wesen der χάρις, in welcher der Christ als in seinem gegenwärtigen Besitze steht. Aber ihrem Gebiete steht einschränkend gegenüber die Gesamtheit der äußeren Schicksale, und wenn der Christ auch darüber sicher ist, daß die Liebe Gottes den Dingen endlich die Gestalt geben wird, welche bekundet, daß Gott ihn definitiv ehrend anerkennt, so liegt zwischen der Gegenwart, wo Gottes Gunst ihm durch Christum gesichert worden ist, und der schließlichen Zukunft, da Gottes Liebe seine Hoffnung auf Anerkennung erfüllt, die ganze Ausdehnung des bunten Weltlaufes, in welchem neben der Freundlichkeit und tragenden Geduld Gottes (2, 4) sich auch sein Zorn bethätigt, (1, 18 ff.) und unter göttlicher Zulassung menschliche Sünde und menschliche Gebrechlichkeit das Gedeihen hindert. Je mehr es nun scheinen konnte, als beschränke der Apostel in V. 1 u. 2 das Getrostsein des Christen und seine stolze Zuversicht auf das durch Christum vermittelte Gnadenverhältnis zu Gott, als in welchem die alte sündige Vergangenheit abgeschlossen und eine göttlicher Ehre volle endliche Zukunft sichergestellt sei, desto näher lag es, der Gegenwart des in dieser Welt bestehenden mittelbaren Verhältnisses zu Gott zu gedenken und der in sie einbegriffenen mancherlei θλίψεις, welche so gar kein Ausfluß sündenvergebender und künftige Ehre vorbereitender Gnade Gottes zu sein scheinen, und in welchen sich zu befinden sowohl den Frieden des Gemütes stört, als auch den freudigen Stolz des seiner Sache gewissen Mannes niederdrückt. Darum fügt der Apostel, als erwarte er, daß man ihm die Bedrängnisse entgegenhalten werde, fort: aber nicht bloß das, sondern laßt uns auch stolz und zuversichtlich thun

in den Bedrängnissen als solche, die aus Erfahrung wissen, daß wir von diesen äußeren zeitweiligen Schädigungen einen inneren gottgemäßen Gewinn haben, der ihren Einklang mit Gottes Liebe gegen uns verbürgt.

Diese Mahnung steht also der Meinung entgegen, als müsse das christliche Leben in zwei entgegengesetzte Stimmungen auseinanderklaffen, sofern der Christ nach der einen Seite, in seinem unmittelbaren religiösen Leben zufrieden und stolz sein könne, nach der anderen aber, als Bestandteil dieser sündigen und vergänglichen Welt, die Bedrängnisse derselben doppelt schwer tragend und als einen Widerspruch gegen die Gottesgnade von gewichtigster Realität empfindend, unruhig und gedrückt sein müsse. Der Wechsel des realen weltlichen Geschehens zwischen Gut und Übel, Heil und Bedrängnis, Glück und Unglück müsse bald erhebend, bald niederdrückend auf den Christen einwirken, sofern er in dem Glücke und Gedeihen das bestätigende Zeichen dafür anschaue, daß Gott seine Schuld vergeben und ihn zu künftiger Ehre auserkoren habe, in dem Unglück und der Bedrängnis aber mit demselben Rechte ein beängstigendes und drohendes Anzeichen dafür, daß Gottes Gnade ihm noch nicht voll zugewandt und darum seine Hoffnung auf den künftigen ehrenden Beifall Gottes keine sicher gegründete sei. Ist doch die Angst und Unruhe des Gemütes um die früheren Sünden eine ebensolche innerliche Realität, wie die im Glauben an Christum erlangte Gewißheit der Rechtfertigung, und die mancherlei Trübsale dieser Welt mindestens eine eben solche äußerliche Realität, wie die mancherlei Güter und glücklichen Verkettungen unseres Ergehens. Der Apostel will aber, daß das Herz des Christen mit jener Angst und Unruhe Gotte gegenüber definitiv abgeschlossen habe und daß allein die durch Christum gegebene Gewißheit der göttlichen Gnade die Stimmung entscheidend beherrsche (V. 1. 2), und er will weiter unter der gemeinsamen Voraussetzung, daß derselbe Gott es ist, der in Christo Gnade geschenkt hat, und der den oft widerwärtigen Weltlauf bestimmt, daß der Christ seine innerliche Gnadengewißheit unvermindert gegen den Zwiespalt des weltlichen Ergehens als einen bloßen Schein behaupte, daß er von ihr aus denselben überwinde, daß die innerliche Realität der göttlichen Gnade den

Sieg davontrage über die äußerliche des Wechsels der menschlichen Geschicke. Das setzt voraus, daß in Christo als die definitive Gesinnung Gottes gegen uns die lauterste Liebe offenbar geworden ist, eine Liebe, welcher es nicht zu schwer werden kann, ja in deren Konsequenz es gelegen ist, den Weltlauf zu einer Gestaltung der Dinge hinzuführen, welche der in Christo schon gegebenen Gnade kongruent ist, eine Liebe, der gegenüber alle aus dem Übel im Weltlaufe entnommenen Anzeichen einer entgegengesetzten Stimmung Gottes gegen die Christen als vorübergehender bloßer Schein erkannt werden müssen. Und es setzt weiter voraus, daß das den Christen angemutete Ertragen der Bedrängnis durch das Übel erfahrungsgemäß eine Wirkung hat, welche, statt ihr zu widersprechen, der in der Gnade gegebenen Gewißheit über den letzten Ausgang der Dinge kongruent ist. Denn wenn die Bedrängnisse in dem Verhältnisse Gottes und der Christen dazu dienen und helfen können, die Gnadengewißheit der letzteren zu festigen und zu erhöhen, so ist jeder Anstoß daran beseitigt, daß der Gott der Gnade den Christen am Dulden derselben beteiligt sein läßt.

Der Apostel stellt in der That beide Voraussetzungen ausdrücklich fest, die letztere zuerst, weil der Kontrast zwischen den ἐλπίς, welche dem Christen das καυχᾶσθαι ermöglicht, und den θλίψεις, in welchem ebenfalls καυχᾶσθαι stattfinden soll, zuerst seine Aufhebung erforderte, indem ersichtlich gemacht wurde, wie die θλίψεις selbst eben wieder zu der ἐλπίς zurückführen, welche das καυχᾶσθαι zu ihrer natürlichen Folge hat. Von hier aus verstehen wir, wie er dazu kommt, die Wirkung der θλῖψις in einer kunstvoll gebildeten Kette aus einander folgender Begriffe zu beschreiben, deren letzter die ἐλπίς ist. Mit den denkbar kleinsten Schritten geht er vorwärts, damit jeder über seine Erfahrung reflektierende Leser (εἰδότες) ihm folgen könne, damit er ferner das Mancherlei von einen Mann zum Stolze berechtigenden Tugenden und inneren Gütern erwäge, welche nur in der Not erwachsen, und damit er endlich den Eindruck einer festen göttlichen Regel und Ordnung erhalte, kraft deren die θλῖψις den Glauben zu immer vollerer Entfaltung seines Wesens treibt, sodaß die Hoffnung, welche im Anfange nur eine dem Glauben geschenkte

Aussicht war, nun zu einem in sich selbst begründeten aktiven *Verhalten* werden kann. Denn der Glaube selbst wird zur *Geduld*, die da tragend standhält und zu warten vermag, wenn er dem Widerspruche begegnet, den die äußeren Bedrängnisse gegen seinen Inhalt erheben. Ihm gegenüber legt er die ungeduldige Hast und den heftigen Drang ab, also gleich und überall in der handgreiflichen Wirklichkeit wiederzufinden, wessen er durch die Gottesgnade in Christo vergewissert worden ist. Er läßt sich begnügen an der in ihm selbst liegenden Gewißheit, und in derselben trägt er die üble Gegenwart als eine vorübergehende, nicht dauernde, einer besseren Zukunft, deren er zu warten vermag, platzmachende. Wessen Glaube aber so den Bedrängnissen der Zeit gegenüber zur tragenden, abwartenden Geduld geworden ist, in dem erzeugt die anhaltende Überwindung der Übel durch die Geduld seines Glaubens den Zustand der *Erprobtheit* (δοκιμν́). Wen die Übel von seinem Glauben nicht haben abbringen, in demselben nicht haben irre machen können, wer ihnen gegenüber denselben als standhafte Geduld erwiesen hat, dessen Glaube wird zur erprobten und unerschütterlichen Gewißheit, daß ihn kein Übel und keine bedrückende Macht von der Gnade Gottes scheiden wird (vgl. 8, 38. 39). Damit ist aber die Probe des Glaubens gemacht, zu welcher in Gottes Hand und nach seinem Rate die Bedrängnisse der Gegenwart dienen sollen, und so wirkt diese von fortgehend geübter Geduld zuwege gebrachte Verfassung eine um so lebendigere und festere *Hoffnung*, daß, nachdem sie als Läuterungsmittel ihren Dienst gethan, die Bedrängnisse sich bald heben werden. Diesen Weg wird der Einzelne, ihn wird auch die christliche Gemeinde durch die widerwärtigen Schicksale geführt. Die Entwickelung und Entfaltung des Glaubens treibt schließlich die auf erprobtes Selbstbewußtsein gegründete Hoffnung hervor, daß die Bedrängnisse sich erschöpft haben und ihrem Ende entgegengehen. Von dieser Hoffnung kann gefragt werden, da manche Hoffnung lächerlich und zum Narren macht, und in der Welt, wo Bedrängnisse und christliches Bekenntnis zusammenzugehören scheinen, die christliche Hoffnung auf eine Erlösung aus aller Bedrängnis wie ein Traum kindischer und unmännlicher Gemüter sich ausnimmt, ob man sich ihr hingeben dürfe und ihrer nicht zu

schämen habe. Deshalb ist der 5. Vers noch in engem Zusammenhange mit V. 3 und V. 4 zu fassen, die Wiederaufnahme von ἐλπίς durch den Artikel und δέ wie die ähnliche Verknüpfung in den unmittelbar vorangehenden Sätzchen und ἡ δὲ ἐλπίς nicht mit der speziellen ἐλπίς auf die δόξα τοῦ θεοῦ zu identifizieren, sondern wie ἐλπίς in V. 4 allgemeiner als das Hoffen auf bessere Zeit, auf Beendigung der Trübsale zu verstehen. Dann darf man aber nicht καταισχυνεῖ lesen, wie v. Hofmann vorschlägt, da allein das praes. dem κατεργάζεται entspricht und der Apostel nicht weissagen oder vermuten will, was wir von unserer Hoffnung dereinst haben werden, was wir von ihr hoffen dürfen. Eine solche Aussage würde sich wunderlich ausnehmen, sofern erstens der Apostel dann als ein an der Hoffnung selbst Unbeteiligter, über dem Gegensatze von Jetzt und Einst Schwebender erschiene, da er dem Hoffenden etwas zusichern würde, dessen derselbe nicht schon selbst als Hoffender ebenso gut gewiß wäre, und sofern zweitens eine aus der Glaubenserfahrung und Glaubensbewährung in den Trübsalen erwachsene Hoffnung, die erst durch Verweisung auf die Glaubenserfahrung, aus der sie erwachsen ist, darüber versichert werden müßte, daß sie nicht gegenstandslos, kein Selbstbetrug sei, gar nicht wäre, was sie heißt und als was sie hier vorgestellt ist. Der Apostel will vielmehr aufzeigen, daß die sittliche Frucht, welche die Trübsale dem Glauben in der Gegenwart bringen, ihm ermöglicht, auch in den Trübsalen die ungebeugte sichere Haltung zu behaupten, welche sein über die Vergangenheit wie über die Zukunft ihn beruhigendes Gnadenverhältnis zu Gott ihm verleihen muß. Und da, wenn die θλίψεις καταισχύνουσι, bei dem geraden Gegensatze zwischen καυχῶμαι und καταισχύνομαι ein καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν unmöglich ist, dagegen, wenn die θλίψεις eine ἐλπίς erzeugen, die οὐ καταισχύνει, ein solches καυχᾶσθαι durch diese Hoffnung ermöglicht wird, so hat der Apostel, der in der Gegenwart solches καυχᾶσθαι verlangt, auch das sie ermöglichende οὐ καταισχύνειν der ἐλπίς in derselben Gegenwart gedacht, und die einstimmige Auffassung des καταισχύνει durch die accentuierten Handschriften und, was viel gewichtiger, durch die alten Versionen als eines Präsens ist mithin als richtig beizubehalten. Aus dieser Übereinstimmung aber

des Tempus in V. 5 mit dem des von εἰδότες abhängigen Satzes folgt nun nicht, daß V. 5 in diesen Satz und unter das ὅτι gehöre. Daß die θλίψεις schließlich lebendige Hoffnung zuwege bringen, wissen die Leser selbst aus Erfahrung, aber daß sie auch in den Bedrängnissen die stolze Haltung behaupten dürfen und können, welche das sichere Vorgefühl künftiger Ehre durch Gott, wie es durch die erlangte Gnade erweckt wird, an sich erzeugen muß, diese auf den ersten Blick befremdliche Zumutung will der Apostel ihnen als eine in ihrem eigenen Bewußtsein gelegene Konsequenz aufzeigen. Demnach ist ἡ δὲ ἐλπίς „zu hoffen aber οὐ καταισχύνει“ der Untersatz zu dem Obersatze, den εἰδότες vertritt, und καυχώμεθα ist der Schlußsatz: Wir wissen, daß die Trübsal in sicherer Folge ihrer Wirkungen auf uns Hoffnung zuwege bringt, zu hoffen aber entwürdigt nicht, also wollen wir in den uns treffenden Trübsalen nicht bestürzt und beschämt thun, sondern uns ebenso freudig und stolz geberden, wie wir es sonst als Christen um unserer uns auszeichnenden Hoffnung willen thun!

Jedermann muß die Stringenz eines solchen Schlusses anerkennen, auch nach dem Zusammenhang der Sachen. Denn das eigentliche Hoffnungsgut des Christen, die ehrende Anerkennung durch Gott, ist so groß, daß er auch in allen Glücksfällen und Gütern der irdischen Gegenwart, die ihm Ehre bei Menschen bringen, ein Hoffender, sein eigentliches Gut, Glück und Ehre noch Erwartender bleibt. Diesem wesentlichen Gute gegenüber reduziert sich der Unterschied zwischen Glück und Unglück, Freiheit und Druck oder Verlegenheit in dieser Zeit auf den bloß graduellen eines Mehr und Minder des Mangels. Und wenn die Sicherheit jenes Gutes zum freudigen Stolze berechtigt, so kann das Mehr des Mangels in der Gegenwart nicht eine jenen Stolz verleugnende gedrückte, kleinmütige, schamvolle Stimmung hervorbringen. Und anderseits entfaltet sich der Trübsal und Bedrängnis gegenüber der Glaube nur darum zur Geduld, zur Erprobtheit und zur Hoffnung des sich bewährt Wissenden, weil er des wesentlichen Gutes in der Zukunft versichert worden ist. Er bleibt also seinem Wesen nach was er war, wenn er auch zu so viel innerlicherer und lebendigerer Aktuosität gelangt ist; wie sollte er denn nicht

als ein erstarkter und ausgewachsener dieselbe ungebeugte Haltung ermöglichen und mit sich bringen, die er im Anfange schon in Übereinstimmung mit seinem wahren Wesen erzeugt hat?

Sodann ist aber die gegebene Bestimmung des logischen Verhältnisses der Sätze von Wichtigkeit für die richtige Deutung des *καταισχύνειν*. Es steht nämlich im engsten Zusammenhange mit *καυχᾶσθαι*: wer *καταισχύνεται*, der kann nicht *καυχᾶσθαι*, wer aber in den Trübsalen eine *ἐλπίς* hat, die *οὐ καταισχύνει*, der kann, weil er *οὐ καταισχύνεται*, auch in den Trübsalen *καυχᾶσθαι*. Diesen Zusammenhang verkennen die Ausleger und die gegen v. Hofmann erstrittene Präsensnatur von *καταισχύνει* geben sie faktisch gegen die von ihm behauptete Futurform auf, wenn sie *οὐ καταισχύνει* sagen lassen: „wir hoffen nicht vergeblich, Gott wird unsere Hoffnung erfüllen" (so z. B. Meyer). Dieser Deutung liegt ja offenbar eine verschwiegene Übersetzung: „die Hoffnung wird uns nicht betrügen, uns nicht zu schanden werden lassen", *οὐ καταισχυνεῖ* zugrunde. Denn so lange wir hoffen, können wir uns unserer Hoffnung als einer als vergeblich erwiesenen nicht schämen; oder wir wären keine Hoffenden mehr, das kann erst von der Zukunft erwartet werden, welche die Dinge definitiv so gestaltet, daß sie das Hoffen ausschließt, sei es nun, indem sie das Hoffen erfüllt und dem Hoffenden Recht giebt, sei es, indem sie es als vergeblich erweist und den Hoffenden beschämt macht. Als Präsens gefaßt wäre die Aussage von der *ἐλπίς*: *οὐ καταισχύνει* mithin das überflüssigste Ding der Welt, wenn *καταισχύνειν* bedeutete: in seinen Hoffnungen täuschen. Es ergiebt sich dabei ein analytisches Urteil der leersten Art, wie es nur in einer hier nicht anerkannten Nominaldefinition von *ἐλπίς* zu ertragen wäre. Denn man kann sagen: „hoffen das heißt nicht beschämt, nicht bestürzt werden" nämlich durch widrige Umstände der Gegenwart; aber dann hätte Paulus gesagt, *οὐ καταισχύνεται* wie 1 Kor. 13, 5: *ἡ ἀγάπη οὐ παροξύνεται*. Hier ergäbe sich vielmehr folgender Satz: die [stolzmachende] Gewißheit eines glücklichen Ausganges der Dinge (*ἡ ἐλπίς*) giebt nicht die [beschämende] Gewißheit eines unglücklichen Ausganges der Dinge (*οὐ καταισχύνει*). Dem gegenüber ist es allerdings geraten, sich ins Futurum zu flüchten, um ein synthetisches Urteil

zu gewinnen, mit dem man allein weiter kommt, aber dann sollte man auch καταισχυνεῖ schreiben.

Für uns ist dieser Ausweg nach dem Obigen verschlossen, der Fehler steckt also in einer falschen Deutung des Verbalbegriffes, welche die Substitution des Futurs für das Präsens nötig gemacht hat. Man hätte sie vermeiden können, wenn man den Zusammenhang zwischen οὐ καταισχύνεσθαι und καυχᾶσθαι, der jedem in die Augen springen muß, nicht übersehen hätte. Wer an seiner Erscheinung etwas an sich hat, was ihn herabwürdigt, entstellt, lächerlich macht, dem Spotte und der Schande preisgiebt (καταισχύνει), der wird, wenn er ein vernünftiger Mann ist, nicht öffentlich großthun und einherstolzieren (καυχᾶσθαι), sondern sich ducken und drücken. Eben jenes bedeutet nun καταισχύνειν, wenn es von einem Gegenstande ausgesagt wird, den ich an mir habe und der meine Erscheinung lächerlich macht oder schändet (vgl. 1 Kor. 11, 3. 4 vgl. V. 14. 16). Ist nun nicht, daß er lebendige Hoffnung hegt und bekundet, nach dem Vorigen ein Stück der Erscheinung des Christen in seiner Betroffenheit durch Trübsale? Und ist es nicht die bestimmte Hoffnung auf den Sieg der gerechten Sache, welche dem Unglück und Unrecht Leidenden im Gegensatze zu dem unmännlich Jammernden und Verzweifelnden zur Ehre gereicht? Die ihm also besonders gut steht und seine Erscheinung verklärt? Wer aber vermöge seiner durch die Trübsal gereiften Hoffnung eine ehrenwerte Erscheinung ist, der wird sich auch in und mit seinen Trübsalen stolz sehen lassen können, und nicht bloß im Glücke, anstatt sich dann in die Ecke zu drücken wie ein Entehrter.

Aber freilich, und damit komme ich auf eine frühere Erwägung zurück, nicht jede Hoffnung bringt unter allen Umständen Ehre. Thörichte Hoffnungen ins Blaue hinein können ebenso gut wie mutlose Verzweiflung lächerlich machen, entwürdigen, schänden. Lächerlich finden wir den, der in seiner Not mit der Hoffnung auf einen notorisch zu helfen ohnmächtigen Freund sich brüstet; er wiegt sich in Illusionen. Spott veranlaßt auch der, welcher von einem in der Ferne weilenden, seiner Gesinnung nach ihm feindlichen oder unbekannten Mächtigen Hilfe zu hoffen nicht abläßt und darum, statt ihnen aus dem Wege zu gehen, allen Bedräng=

nissen leichtfertig die Stirn bietet. Beides ist nun bei den Christen nicht der Fall, denn ihre Hoffnung geht erstens auf den Gott, der die Welt in seinen Allmachtshänden hat, und sie sind zweitens von der Liebe dieses selben Gottes durch die Erfahrung überführt worden, aus dessen Zorn man sonst ihre Bedrängnisse herleiten könnte. Darum sagt der Apostel nicht bloß: „die Hoffnung entwürdigt und schändet nicht“, sondern: „die Hoffnung entwürdigt deshalb nicht, weil die Liebe Gottes sich ausgeschüttet hat in unseren Herzen durch heiligen Geist, den uns geschenkten“. Hierbei ist sowohl τοῦ θεοῦ betont im Gegensatze zu jedem anderen, von dem man hoffen oder fürchten könnte (vgl. 8, 31), als auch ἡ ἀγάπη im Gegensatze zu einer anderen Gesinnung, bei der nichts zu hoffen wäre, und steht es von vornherein fest, daß ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Liebe ist, die Gott hat, und nicht die, welche gegen ihn gehegt wird, wie zuletzt v. Hofmann in seiner sorgfältigen und zum Teil richtige Gedanken zutage fördernden Behandlung dieser Stelle behauptet hat. Denn nicht darauf, daß ich den anderen liebe, beruht die Sicherheit, daß ich mich nicht täusche, wenn ich gerade auf seine Hilfe in den Nöten hoffe, die mich nicht ohne seine Mitwirkung treffen, sondern darauf, daß ich das Unterpfand seiner Liebe direkt und persönlich von ihm empfangen habe, es heimlich bei mir trage. Das berechtigt mich, auf seine Hilfe zu hoffen, auch wo es scheint, daß er selbst die Not nicht hat verhindern wollen zu kommen. Die erfahrene Liebe, deren thatsächlichen Beweis ich im Herzen trage, verbürgt mir, daß ich in der Not nicht eine Beute des Zornes dessen geworden bin, der mich liebt. Und daß der Apostel diesen Gegensatz zu dem Zorne Gottes gedacht hat, bestätigt er ja selbst, wenn er V. 9 sagt: „Sind wir als noch ungerechtfertigte Sünder Gegenstand der rettenden Liebe Gottes gewesen und geworden, so werden wir nicht als gerechtfertigte dem Zorne Gottes anheimzufallen fürchten müssen.“ Dem entspricht es dann auch, daß er an uns selbst als zwei verschiedene Zustände unterscheidet erstens die Zeit, wo wir als Sünder Gotte noch unversöhnt waren, und zweitens die Gegenwart, wo wir Gotte versöhnt worden sind und uns Gottes als unseres Helfers berühmen (V. 10. 11). Dieses ist mit Bezug darauf gesagt, daß, wenn Gott gewollt hätte, daß

wir eine Beute seines Zornes würden, er uns in jener ersten Zeit seinen Zorn gezeigt und nicht durch seine Liebe gerettet und sich versöhnt hätte, was ja doch auf völlige Rettung abzweckt. Dagegen hätte nach v. Hofmanns Erklärung der Apostel unterscheiden müssen die Zeit, wo wir Gott noch nicht liebten, sondern haßten, und die Gegenwart, in welcher wir Gott lieben, und etwa so argumentieren: wenn Gott uns damals schon Hoffnung auf Errettung in Christo gegeben hat, wie vielmehr dürfen wir jetzt zuversichtlich hoffen, wo wir Gott lieben! Das wäre dann ein Gegensatz zwischen Unwürdigkeit und sittlicher Würdigkeit für die Errettung, wozu es nicht recht passen will, daß die sittliche Würdigkeit selbst wieder als ein plötzliches Geschenk Gottes hingestellt wird. Die geschenkte Liebe zu Gott muß ich mir doch erst aktiv aneignen, ich muß sie in mir nähren, lebendig erhalten, ehe sie zu meiner Würdigkeit wird. Ich muß sie auch in meinem Herzen fühlen, wenn sie mir ein Grund des Hoffens werden soll, und so wäre die Hoffnung des Christen doch gebaut auf den Sand der gefühlsmäßigen inneren Wahrnehmung vom Vorhandensein der Liebe zu Gott im eigenen Herzen. v. Hofmann entgeht dieser Verlegenheit nur dadurch, daß er viel mehr, als unsere Liebe zu Gott, diesen göttlichen Akt betont, durch den unsere Herzen zur Liebe gegen Gott umgeschaffen sind. Da dieser Akt aber ebenso, wie die künftige Rettung aus den Trübsalen, ein Ausfluß der Liebe Gottes zu uns ist, so ist das den vorhergehenden Satz eigentlich Beweisende nicht die Thatsache, daß wir lieben, sondern die andere, daß Gottes Liebe sich dazu herabgelassen hat, durch die Gabe heiligen Geistes in unseren sündigen Herzen das neue Leben der Liebe zu Gott zu entzünden, obwohl dieses nach v. Hofmanns Deutung in den Worten nicht liegt. Denn sie besagen an sich nicht, daß von Gott selbst durch den heiligen Geist da Liebe zu Gott erzeugt sei, wo keine war, sondern daß die in unseren Herzen zuvor zwar vorhandene, aber zurückgehaltene, auf engem Raume beschlossene Liebe zu Gott durch den heiligen Geist gewissermaßen freigemacht, sich in der Christen Herzen wie ein voller Strom ergossen habe.

Indessen wie es darum sei, es genügt, erkannt zu haben, daß v. Hofmann unvermerkt trotz alles Protestes eben dahin zurück=

kehrt, wo wir vom Vorhergehenden herkommend sofort standen, nämlich zu der Meinung, daß die Vernunft und Solidität unserer Hoffnung auf Rettung aus den Trübsalen begründet sein müsse und von Paulus gegründet worden sei nicht auf unsere Liebe zu Gott, sondern auf einen vollgültigen immer gegenwärtigen Thatbeweis der Liebe Gottes zu uns, ein interessanter Beleg für die unverwüstliche Kraft der Vernunft in der Gedankenverknüpfung des Paulus, welche den verständigen Ausleger, auch wo er einmal aus der Bahn getreten ist, alsbald wieder ins rechte Geleise zurück und hinter sich herzieht. Fragen wir aber, was diesen scharfsinnigen Gelehrten zu seiner Opposition gegen die Auffassung von ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ als der Liebe, die Gott hegt, getrieben hat, so ist es die meist vorgenommene allerdings unerlaubte Vertauschung der „Liebe Gottes" mit „Gewißheit von der Liebe Gottes", gegen die sein Protest gegründet ist, und die ebenfalls richtige Erkenntnis, daß das οὐ καταισχύνειν unserer Hoffnung auf Gott vom Apostel nicht begründet werden könne auf unsere Gewißheit oder unser Gefühl von Gottes Liebe zu uns, sondern nur auf die Thatsache, daß Gott uns liebt, oder auf eine That der Liebe Gottes. Er hat aber übersehen, daß die Hervorbringung jener Gewißheit in uns als eine von Gott vollbrachte That der Liebe an unserem Bewußtsein gelten muß, und daß eine umwandelnde Bethätigung Gottes an unserem Bewußtsein notwendig eben in der Setzung einer entsprechenden Gewißheit von Gott besteht. In der That redet ja Paulus von einer Gottesthat, die unseren Herzen widerfahren sei, und wenn v. Hofmann das Herz als Sitz unseres willentlichen Verhaltens nimmt, indem er als Wirkung jener Gottesthat das Vorhandensein von Liebe zu Gott in uns ansieht, so ist nach dem biblischen und paulinischen Sprachgebrauche es mindestens ebenso gestattet, das Herz als Sitz der Gedanken und des Selbstbewußtseins aufzufassen, und wenn z. B. 1 Kor. 2, 9 als möglich gedacht ist, daß die Herrlichkeit der zukünftigen Welt in eines Menschen Herz komme (ἀναβαίνει), was doch heißt, daß der Mensch ein ihr entsprechendes Gedankenbild gewinne, so das Ausgießen der Liebe Gottes in unseren Herzen von einer Gotteswirkung zu deuten, durch welche unsere Herzen nach allen Richtungen

von dem Gedanken der Liebe, die Gott zu uns hat, erfüllt werden.

Dem Ähnliches meint nun der Apostel in der That, wenn man seine Worte genauer untersucht. v. Hofmann hat in ihrer Deutung den Fehler begangen, daß er beim Begriffe des Ausgießens lediglich den Ort ins Auge faßt, wo das Ausgegossene ist, wenn er sagt, ἐκκέχυται passe nur zu einem Objekte, welches da seinen Ort haben soll, wo es ausgegossen ist, und mit unserer Stelle, wie auch Philippi, bloß Ps. 45, 3 vergleicht. Dort ist vielmehr zunächst das Subjekt, dem das Ausgießen widerfährt, und dann der Begriff des Ausgegossenseins sowohl an sich in seiner Eigentümlichkeit als auch in seiner Beziehung zum Subjektsbegriffe zu erwägen, ehe man die Worte ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν hinzunimmt. Außerdem folgt aus der Hinzufügung der letzteren durchaus nicht, daß das Ausgegossene in unseren Herzen seinen Platz haben soll, sondern bloß daß das Ausgießen hier stattgefunden habe, so daß ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν den Ort für den Vollzug des Verbalbegriffes, aber nicht den Ort des ausgegossenen Objektes als seine bleibende Stätte bezeichnet. Und jene alttestamentliche Stelle paßt zu der unseren gar nicht. Denn wenn der Dichter im Zusammenhange einer Schilderung der persönlichen Schönheitserscheinung des Königs für dessen herzerfreuende Redetüchtigkeit sagt: „Holdseligkeit liegt ausgegossen auf deinen Lippen“, so meint er, daß die menschliche Fähigkeit und Eigenschaft, Gutes und Treffendes zu sagen, den Lippen dieses Königs dauernd anhafte, als sei es ein davon unzertrennliches Stück, wie durch Metallguß (vgl. Ps. 41, 9) ein Ornament mit einem Gegenstande unzertrennlich verbunden wird, dem es zur Verzierung dienen soll. Wenden wir das hier an, indem wir ἐκκέχυται = יצוק setzen, so würde der Apostel sagen, unseren Herzen hafte die Liebe Gottes unzertrennlich an, so daß, wo sie sich zeigen und äußern, beständig auch die Liebe Gottes mit zur Perzeption komme. Wie dort die Lippen, wären hier die Herzen charakterisiert durch einen hier höchst sonderbaren Ausdruck und in einer Wortstellung, welche dem Gedanken nicht entspräche, da es viel näher gelegen hätte, zu sagen: ὅτι αἱ καρδίαι ἡμῶν πεπληρωμέναι εἰσὶν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ. Daß Gott diese Eigen=

schaft hervorgerufen habe, wäre nur mittelbar durch *διά κτλ.* angedeutet, müßte erst erschlossen werden und könnte jedenfalls nicht als das Betonte, Begründende gelten, was es doch nach v. Hofmann sein soll. Wie ganz anders stellt sich die Sache, wenn man das Subjekt ins Auge faßt, das da ausgegossen ist oder sich ergossen hat, und dann erwägt, was dieser absonderliche Ausdruck sagen will! Die Liebe Gottes ist, man mag sie deuten, wie man will, doch ein Affekt der Seele wie andere, es ist aber bekannt, daß die Griechen von der Seele, von den Affekten, von dem Menschen im Affekt sagen, daß sie sich ergießen, daß sie sich ausschütten, wenn nämlich der Affekt alle Schranken der Zurückhaltung durchbrechend in dem ganzen Gebahren des Menschen zum Ausdrucke kommt, so daß nun jeder erkennt, was in der Seele des Menschen war oder ist. Ebenso ist's im biblischen Sprachgebrauche, auch da schüttet der Betrübte seine Seele, sich selber aus, wenn er z. B. seiner inneren Trauer einen rückhaltlosen Ausdruck verleiht, vgl. Ps. 42, 5: *ἐξέχεα τὴν ψυχήν μου*; Hiob 30, 18: *ἐκχυθήσεται ἡ ψυχή μου* und 1 Sam. 1, 15: *ἐκχέω τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου*, vgl. Thren. 2, 12, oder sein Herz wie Ps. 61, 9; Thren. 2, 19: *ἔκχεον ὡς ὕδωρ καρδίαν σου*, indem er seine Sorgen und Bitten rückhaltslos vor Gott ausschüttet Ps. 141, 3; 102, 1: *ἐκχέει τὴν δέησιν αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Die Redeweise beruht auf der natürlichen Vorstellung, daß in dem Menschen sein Inneres wie der Wein im Schlauche geborgen und verschlossen ist, daß in jedem Thun und Gebahren etwas aus seinem Inneren, nach vorbedachtem Maße, in die Öffentlichkeit hervorfließt. Dann ist jede rückhaltlose Bethätigung der inneren Stimmung, jedes Handeln in der Überwältigung durch den Affekt, so daß keine Zurückhaltung mehr stattfindet, ein Ausschütten, ein Ausgießen des Inneren. Wenden wir diese unbezweifelte Gebrauchsweise des Ausdruckes auf unsere Stelle an, so ergiebt sich wieder, was schon oben aus anderen Gründen festgestellt wurde, daß *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* nicht unsere Liebe zu Gott sein könne. Denn wo ist der durch den heiligen Geist veranlaßte oder ermöglichte Ausbruch unserer Liebe zu Gott, diese einmal geschehene Übermannung durch diesen Affekt, auf welche der Apostel als auf eine notorische alles entscheidende Thatsache die Solidität

unserer Hoffnung gründen könnte? Während ein solcher Ausbruch der Liebe Gottes gegen uns dessen ein= für allemal gewiß machen kann, daß wir von Gott uns schließlich des Guten zu versehen haben, abgesehen davon, daß der δοὺς, auf den das Passiv δο-θέντος zurückführt, der heiligen Geist geschenkt hat, sich von selbst als den darstellt, der seine Liebe ausgeschüttet hat. Oder es müßte durch den biblischen Sprachgebrauch verboten sein, diese bei einem Menschen üblichen Ausdrücke auf Gott zu übertragen. Indessen wie steht es damit? Findet sich nicht durchgehends der Unterschied gemacht zwischen Zeiten, wo Gott sein Angesicht verbirgt (Hos. 5, 15), sein Erbarmen zurückhält (Ps. 40, 12. Jes. 63, 15; 64, 11), den Odem seines Dranges, Neues auf Erden zu schaffen, gewaltsam zusammen (Jes. 42, 14), wo er das Zornesfeuer seiner Nase verborgen bei sich hält (Jes. 65, 5), und zwischen Zeiten, wo er in gewaltigen Werken jenen Odem ausströmen läßt, um sich Genugthuung zu schaffen für das lange Ansichhalten (Jes. 42, 14 ff.), wo er seinen Zorn wie eine Flammenflut ausschüttet, die bis in den Orkus zündet (Deut. 32, 22), und daß erst bei diesen Ausbrüchen zweifellos klar wird, wie Gott gegen den davon Betroffenen gesinnt sei (vgl. überhaupt Ps. 18)? Wenn er den Gottlosen gedeihen läßt, so ist das kein Zeichen seiner Gleichgültigkeit gegen das Böse, der parteiischen Gunst für den Frevler, es kommt der Tag (Ps. 37, 13), wo er seinem Zornesaffekte freien Lauf läßt (Jes. 1, 17) und indem er die seinen Sünden entsprechenden Übel gehäuft über sein Haupt bringt (Jer. 14, 16: καὶ ἐκχεῶ ἐπ' αὐτοὺς τὰ κακὰ αὐτῶν), an den Tag legt, daß er den reagierenden Zorn gegen den Frevel nur zurückgedrängt hat, denn er weiß sich zu bemeistern (בעל חמה הוא. Nah. 1, 2) und fährt nicht gleich los. Ebenso ist das Unglück des Frommen kein Beweis, daß Gott dem Guten feind und indifferent gegenüber stehe, Gottes Inneres kann sich im Mitgefühl der Liebe zusammenziehen und sich schmerzvoll winden, wenn er den Frommen leiden sieht (Hos. 11, 8. Jer. 31, 20), und doch bleibt der Zweifel bestehen, ob Gott ihn liebt, ob er nicht „von Herzen ihn niederbeugt“ (Thren. 3, 32), bis Jahve nicht mehr stille sein, nicht mehr an sich halten kann (Jes. 33, 10), sondern seinen Liebesaffekt ergießt, indem er mit der That in die Ver=

wickelung eingreift und das Heil, in das er den Frommen versetzt (Ps. 12, 6), öffentlich seiner Liebe gewiß macht (vgl. Jer. 32, 41: „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele“). Daher bitten die ihres Gottes Gewissen, er möge nicht schweigen, nicht ferne stehen, nicht an sich halten (Ps. 25, 1; 35, 22. 23; 83, 2), und wie der lange Schweigende endlich in desto gewaltigerer Rede (vgl. Ps. 2, 5), in desto energischerem Handeln bekundet, was durch sein Schweigen verleugnet erschien, und dieses ein Sichausschütten, ein Erguß des Affektes genannt wird, wie sollte denn nicht von Jahves plötzlicher, reichlicher, definitiver Selbstbethätigung gesagt werden, daß Jahve in ihr ausgieße הֶעֱרָה oder שָׁפַךְ ἐκχέει sei es seinen Zorn (vgl. Ps. 69, 25. Zeph. 3, 8. Jer. 6, 11. Jes. 42, 25), sei es seine gabenreiche Liebe (vgl. Ps. 68, 10. Hos. 14, 5 ff.)? Gerade nach diesem geläufigen und gemeinen Sprachgebrauche sagt der Apostel, daß die angezweifelte, aber doch vorhandene Liebe des im Himmel verborgenen Gottes nicht im Himmel verborgen geblieben, nicht dort zurückgehalten sei vor dem Zorne, der schon in dem Gange der Welt sich bethätigt und einer vollen definitiven Entladung entgegengeht, daß sie auch nicht bloß in vereinzelten Strahlen und Tropfen (vgl. Philippi z. d. St.) auf das lechzende Herz der Menschen (vgl. Jes. 44, 3) herabgeträufelt sei, sondern daß sie sich ausgeschüttet, daß sie mit Beiseitesetzung aller bisherigen Reserve, mit Durchbrechung aller zwischen Gott und Mensch stehenden Schranke sich ergossen habe.

Das ist in der That ein nothwendiges Erfordernis, wenn der Christen Hoffnung auf ein baldiges Ende der Trübsal und auf ruhmvolle Annahme durch Gott eine sichere sein soll. Gott ist ohne die hier bezeichnete Thatsache wahrnehmbar (nach Röm. 1, 20 ff.) nur in den Werken der Schöpfung, in dem Weltgeschehen um uns her. Aber das ist nur so zu sagen seine äußere Gestalt; seine eigentliche persönliche Meinung, sein inneres Selbstleben, seine definitive Absicht in der Weltleitung hat er für sich behalten; der Mensch muß sie unsicher erraten aus dem, was er in dem Weltgeschehen um ihn her von Gott wahrnimmt. Wenn er aber hier sieht, wie die Menschen aufblühen, um wieder abzusterben, ohne es trotz aller Sehnsucht des Gemütes zu dauern=

dem Bestande zu bringen, wie sollte er auf den Gedanken kommen, daß das persönliche Wesen Gottes die Liebe sei, daß er in Liebe den einzelnen Personen zugewandt sei, daß Gottes Liebe zuletzt hervorbrechen werde, um den Zustand der Welt und der Menschheit in ihr zum beseligenden Ausdrucke ihres Wesens, zum vollen Spiegelbilde ihres Reichtums zu wandeln? Und müßte nicht vollends die christliche Gemeinde mit ihrer Hoffnung auf eine baldige und sonderliche Errettung aus allen Trübsalen dieser Welt als eine doppelte Thörin dastehen, wenn sie nicht von einem Akte wüßte, durch welchen Gott aus seiner Zurückhaltung hervortretend als sein Wesen die Liebe und seine Liebe zu ihr in voller Kraft bethätigt hat? Denn sie leidet nicht bloß die allgemein menschlichen Trübsale mit, welche menschlicher Trübsinn mit demselben Rechte auf den Zorn und Neid der Gottheit zurückführt, wie eine dankbare Lebensauffassung die mancherlei Freuden und Glücksfälle des Lebens auf eine günstige Laune des göttlichen Wesens, sondern sie leidet obendrein den Widerstreit der sündigen Welt gegen ihr Glaubensleben und alle daraus folgenden Übel, und während sie, pessimistischer als der natürlich-menschliche Trübsinn, das Übel auf den Zorn Gottes zurückführt, steht sie auch den Gütern und Freuden dieses Lebens als in sich selbst wertlosen gegenüber, wenn sie sie mit dem vergleicht, was ihrem eigenen Glauben als letztes Ziel, als zu erreichendes Ideal des Daseins vorschwebt. Sie hat also, da sie des gegenwärtigen Weltlaufes Widerstreit gegen die in ihr geweckte Idee der vollkommenen Welt und Menschenherrlichkeit am schneidendsten empfindet, anscheinend noch weniger Grund, als die übrige Menschheit, den gegenwärtigen Weltbestand mit seinen Trübsalen als einen bloß vorläufigen, vorübergehenden Zustand anzusehen, der dem vollkommenen auf immer Platz machen werde, oder mit anderen Worten, hinter dem Schauspiele dieses Weltlaufes einen ποιητής zu denken, dessen Wesen die Liebe sei, dessen Liebe sich nur zurückhalte, um nach mancherlei Verwickelungen, in denen sein Zorn gegen die Gottlosigkeit sich bethätigt, sich voll und ungehemmt vom Himmel herab zu ergießen und in der Verklärung der Welt und der Beseligung der Menschheit sich Genüge zu thun. Gott als die Liebe denken und auf diesen künftigen Ausbruch seiner Liebe zur Erlösung aus allem

Übel zuversichtlich hoffen kann sie nur mit unbedingt gutem Grunde, wenn sie schon einen eben solchen Ausbruch, eine eben solche Selbstergießung der göttlichen Liebe erlebt hat, die sie mit unmittelbarer Gewißheit dessen überführte und noch überführt, daß Gott die Liebe sei, wie sie solche zum zweitenmale in der Erlösung aus den Trübsalen dieser Welt zu erleben hofft. Und eben diese unmittelbare, alle Schranken der bisherigen Zurückhaltung gegen die Menschheit durchbrechende Selbstbethätigung der Liebe Gottes meint der Apostel, wenn er sagt: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται. Damit man sie aber von der unterscheide, welche noch von der Zukunft verhofft wird, fügt er mit ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν eine Angabe über die Sphäre hinzu, wo sie stattgefunden habe. Denn die zukünftige Selbstausschüttung der Liebe Gottes wird in der sichtbaren Welt geschehen, um sie zur Herrlichkeit göttlichen, ewigen Lebens zu verklären, die von der christlichen Gemeinde bereits erlebte ist in ihrem Innern, an ihren Herzen geschehen, um sie zu neuem Leben ewigen Wertes und göttlichen Gehaltes wieder zu gebären. Diese zwei Liebesbethätigungen Gottes stehen einander parallel und die eine bürgt für die andere; denn die göttliche Liebe, welche den gewöhnlichen Weltlauf durchbrechend einen sich immer weiter ausdehnenden Kreis gotterfüllten inneren Lebens geschaffen hat, wird diesem inneren Leben auch aus dem Widerspruche seiner äußeren Umgebung durch eine gleiche Revolution heraushelfen. Aber freilich hätte Gott auch warten und der Entwickelung der Menschheit in Zurückhaltung zusehen können, um am Ende an den dessen Würdiggewordenen auf einmal beides zu vollbringen. Aber es beweist für seinen alles überwältigenden Liebesdrang, daß er nicht warten konnte und wollte, um die Menschheit weiter irren und taumeln zu lassen, sondern schon jetzt an den Herzen seine Liebe offenbarte und damit die Hoffnung auf die definitive Bethätigung derselben an der ganzen Welt begründete.

Es versteht sich hiernach von selbst, daß Paulus an einen göttlichen Akt denkt, der als eine öffentliche geschichtliche Thatsache in einem bestimmten Zeitpunkte sich ereignet hat; und damit wir nicht zweifeln, welche Thatsache er meine, nämlich die Gründung einer Gemeinde heiligen Geistes, fügt er hinzu: διὰ πνεύματος

ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. Mittelst seines πνεῦμα erweckte Gott Leben der Kreatur, teilt er von seiner Lebendigkeit mit (Hauchen und Ausgießen stehen bei einander auch Ez. 21, 36). Wem er heiligen Geist schenkt, den erweckt er zu einem Leben, das dem göttlichen kongruent ist, wie das Leben des Kindes dem des Vaters. Artikellos setzt er den Ausdruck, damit der Nachdruck auf dem Wesen des betreffenden Gegenstandes ruhe. Da aber an sich das διά in mehrfacher Weise zu ἐκκέχυται bezogen werden konnte, fügte er τοῦ δοθέντος ἡμῖν hinzu, damit man sehe, daß es die bekannte Beschenkung der Gemeinde des Glaubens mit heiligem Geiste sei, mit welcher die Liebe Gottes, die Schranken der bisherigen Zurückhaltung gegen die Menschen durchbrechend, sich an den Herzen kundgethan habe. Die Dargabe des höchsten Gutes an die Herzen, die Beteiligung des Menscheninneren an der eigenen Lebensvollkommenheit ist es, in welcher die Liebe Gottes sich ausgeschüttet hat an den Herzen (vgl. Ezech. 39, 29: „nicht fürder verberge ich mein Angesicht, der ich meinen Geist ausgegossen habe auf sie"), eine rückhaltlose communicatio, welche die andere der leiblichen Verklärung durch die göttliche Liebe nach sich ziehen muß und aufs sicherste verbürgt (ähnlich wie Jes. 32, 15). Darum sagt der Apostel von dem Geistesbesitze der christlichen Gemeinde, er sei das Angeld der leiblichen Erlösung und der Befreiung der Schöpfung aus dem Sklavenlose des Vergehens (8, 21—23); darum, weil der Geist auf eine unmittelbare Ausschüttung der Liebe Gottes gegen uns zurückgeht, sagt er von ihm, daß er uns Gott als unseren Vater betrachten lehre (8, 15).

Kehren wir in den Zusammenhang unseres Satzes zurück, so sagt demnach der Apostel: auf eine baldige Beendigung unserer Trübsale durch Gottes Hilfe fest und zuversichtlich zu hoffen, das schändet uns nicht, denn unser gegenwärtiger uns von der Welt unterscheidender Besitzstand an göttlichem Leben, der heilige Geist, der die Herzen der Gemeinde erneuert und bewegt, datiert von einem bisher unerhörten Ausbruche der Liebe Gottes, welche nicht mehr an sich halten, dem Jammer der krankenden und sterbenden Menschheit gegenüber nicht mehr zuwarten konnte. So daß, wenn wir auf Gott als Helfer hoffen und von seiner barmherzigen Liebe das baldige Ende aller Trübsale, wir keine eitlen Träumer

mehr sind. Denn wir tragen in unserem Inneren infolge jenes einmaligen Ergusses das Unterpfand, die Gabe und Bürgschaft der Liebe Gottes als stets sprudelnde Quelle eines neuen göttlichen Lebens. Nur von hier aus verstehen wir die folgende Ausführung, in welcher, um ganz allgemein zu reden, der Apostel bei der ohne eine Überwallung der göttlichen Liebe unbegreiflichen Thatsache verweilt, daß wir Gotte versöhnt worden sind in einer Zeit, wo noch nichts von einer größeren Würdigkeit unserseits, als vordem, da Gott noch an sich hielt, zu spüren war. Ist diese einschneidende, die künftige Erlösung durch Gott für das Innenleben anticipierende Thatsache durch eine Änderung unseres Wertes vor Gott nicht motiviert gewesen, so muß in Gott selbst gewissermaßen eine Änderung eingetreten sein, sofern seine Liebe es nicht mehr ertragen konnte, angesichts der krankenden Menschheit verborgen zu bleiben und verkannt oder geleugnet zu werden, und darum mit einer die Situation umschaffenden Kraft sich vom Himmel her ergoß. Das ist aber gerade der Sinn des eben betrachteten Satzes ὅτι κτλ. in V. 5. Was nun den 6. Vers anlangt, so sind neuerdings Tischendorf und Tregelles zu der Meinung gekommen, er laute ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ κ. κτλ., und es sei ein doppeltes ἔτι anzuerkennen. Indessen dann ergeben die Worte einen hier unsinnigen Gedanken. Bezieht man nämlich das zweite ἔτι zu ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, so muß das erste ἔτι zum Hauptsatze gehören, und es sagen dann die Worte: „Wir selbst waren noch nicht wieder genesen oder zu Kräften gekommen, da trug sich auch noch das Umglück zu, daß Christus starb." Oder zieht man das zweite ἔτι zum folgenden, als eine Rekapitulation des ersten in den Hauptsatz bezogenen, so sagen die Worte: „Da wir schon schwach waren — und also es nicht mehr leisten konnten — ist noch Christus [zur rechten Zeit] für Gottlose gestorben", oder „da wir schon krank waren — und also unsrerseits im Begriffe zu sterben — ist außerdem noch Christus gestorben". Endlich kann man das erste ἔτι zu dem Umstandsgenitiv gehören lassen, dann entsteht der Gedanke: „Noch waren wir krank oder schwach, da starb Christus schon, also noch für Gottlose", als ob es besser gewesen wäre, zu warten, bis wir genesen wären, indem dann

sein Tod keinem Gottlosen mehr zugute gekommen wäre. Sein Tod, sollte man denken, wäre dann παρὰ καιρόν und nicht κατὰ καιρόν geschehen. Ich glaube, diese Gedanken sind nicht so lockend, daß wir sie dem Apostel zutrauen möchten. Aber er könnte ja trotz seiner bisherigen Klarheit konfus geworden sein, und es könnte parteiisch erscheinen, um seinetwillen das gegen ihn lautende Zeugnis der Textüberlieferung zu diskreditieren. Es ist deshalb durchaus nötig, sich dessen zu vergewissern, was an Textüberlieferung vorhanden ist.

Ich gehe davon als allgemein zugestanden (vgl. z. B. Fritzsche; Schott, S. 241) oder mit gutem Grunde gefordert aus, daß das zweite ἔτι, zu dem sich keine Variante findet, wie zum ersten, das durch die besten Zeugen von beiden Seiten, sowohl derjenigen, die für das erste ἔτι etwas anderes hat, als auch derjenigen, die es bietet, beglaubigt ist, ohne weiteres anerkannt werden müsse. Seine Weglassung ist durch Vergleichung von V. 8 entstanden, wo ein ἔτι an der Spitze des mit einem ὄντων ἡμῶν eingeleiteten Satzes stand, aber keins hinter diesem Genitiv. Hiernach deutete und schrieb man den analogen, aber verwickelteren Satz V. 6: ἔτι — Χριστὸς — ὄντων ἡμῶν ohne folgendes ἔτι, weil man ganz richtig zwei ἔτι nicht ertrug (so empfindet auch noch Reiche, Comment. crit. I, p. 38: „ἔτι otiose repetitum ferri nequit“ genau wie Fritzsche I, S. 264 desgl. Ewald z. d. St.). Man kann dieses am deutlichsten an dem cod. Claromont. beobachten, welcher ursprünglich beide ἔτι darbot. Eine zweite Hand korrigierte für das erste ἔτι das Wortpaar εἰς τί und beließ das zweite. Eine dritte aber stellte das ἔτι wieder her, indem sie dafür das zweite strich. Dieses instruktive Beispiel zeigt aber, daß alle diejenigen Zeugen, welche durch Weglassung des zweiten ἔτι die Setzung des ersten sich ermöglicht haben, als unsichere aus der Zahl derer auszuscheiden sind, welche das erste ἔτι beglaubigen sollen (wie Reiche S. 57 umgekehrt D. F. G u. s. w. aus der Reihe der Zeugen für das zweite ἔτι streicht), nämlich jener Korrektor von D und E. K. L. P; von diesen ist L ohnehin mit Unrecht aufgeführt, da er ἔτι δέ giebt, was vielmehr an das ει γε des Vatic. erinnert, als an das ἔτι γάρ der übrigen Handschriften. Denn bei L finde ich Akt. 24, 19 für εἴτι geschrieben

ἔτι und in 1 Kor. 3, 2 für ἔτι vielmehr ἐστιν. Sein ἔτι δε an unserer Stelle kann also, da es sonst keine Analogie hat, sowohl auf εἴγε oder εἴτιγε, als auch auf ἐσ τί δέ zurückgehen. Mithin bleiben an Handschriften, welche für das erste ἔτι zeugen können, nur übrig Sin., der cod. Ephr., die erste Hand des Claromont. und der Alexandr., welchen Tischendorf und Tregelles für ἔτι anführen, ohne zu bemerken, daß dies nur Vermutung ist. Denn nach Woide sieht in der hier beschädigten Handschrift der Text so aus:

(οὐ) καταισχύνει ὅτι ἡ ἀγάπη
(το) ῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρ
(δ) ίαις ἡμῶν διὰ πνς ἁγίου
(τ) οῦ δοθέντος ἡμῖν
τι γὰρ χς κτλ.

Bei der stets fortgehenden Verringerung der Beschädigung des Textes ist es nicht unwahrscheinlich, daß τι = τί und gar nicht der Rest von ἔτι oder ὅτι sei, so daß der Alex. nicht mehr als Zeuge für ἔτι gelten darf. Denen steht gegenüber das einstimmige Zeugnis der lateinischen Versionen, welche die Fragepartikel ut quid darbieten. Dieses ist im Neuen Testament Übersetzung von ἵνα τί z. B. 1 Kor. 10, 29 — es hätte können also aus ἡμῖν ἵνα τί durch Weglassung des einen ιν werden ἡμῖν. ἔτι — von εἰς τί (z. B. Mark. 15, 34) auch geschrieben ЄCTI — dann konnte daraus ЄTI durch Vereinerleiung von Є und C werden — oder von τί: wozu? (z. B 1 Kor. 15, 29), dann wäre möglich, daß aus τι γαρ wurde ετι γαρ. Auf jeden Fall ergiebt sich aus der Vergleichung dieser Lateiner mit den oben genannten 3 oder 4 Codices, daß die Buchstaben τι γαρ hinreichend sicher bezeugt sind, um jeden Zweifel gegenüber dem δε oder γε, das sich bei L und Vat. findet, auszuschließen, aber auch gegenüber dem ει(γε) des Vat. und dem si (enim) d. i. ει (γάρ) vereinzelter Väter, dem Usteri und Schott, S. 241, wenn ich recht erinnere, auch Ewald beigefallen sind, und dem εἰ(δέ) der syrischen Übersetzung. Denn jenes ist offensichtlich aus τι γαρ entstanden. Aber da wir dem ut quid entsprechendes εἰς τί γάρ bei dem ersten Korrektor des Clarom., bei F und G ausdrücklich geschrieben finden, so muß als griechischer Text den lateinischen Ver-

sionen am wahrscheinlichsten vorausgedacht werden nicht ἵνα τί, nicht τί, obwohl der Sinn der gleiche wäre, sondern εἰς τί γάρ; Unter diesen Umständen ist also τι γάρ sicheres Element des Textes (gegen Schott), darüber, ob noch ein bloßes ἐ oder ein εἰσ (ἐσ) dem τι γάρ vorangehen, also im ersteren Falle ἔτι γάρ, im zweiten εἰς τί γάρ gelesen werden soll, streiten die in Betracht kommenden Zeugen: mindestens drei griechische Uncialhandschriften zeugen für das erstere, mindestens zwei, vielleicht auch der Vatic., wenn sein ειγε auf τι γαρ zurückgeht, und nach dem Obigen möglicherweise auch Alex., und die lateinischen Versionen zeugen für das letztere und jedenfalls für τί als Frage, wie auch Fritzsche bei seiner Konjektur τί γάρ festhält. Da nun in jenen Uncialcodices ετι und ει τει für ει τι, ferner ειτι, εστι, ητι für ετι zu finden ist, oder ετει (vgl. cod. Boerner (G) 1 Kor. 3, 3; 12, 32) oder αιται (vgl. denselben cod. in Röm. 5, 5ᵇ. 8), da eine Verwechselung von Є und C öfters Ausfall des einen oder anderen Buchstaben veranlaßt, namentlich, wenn der Raumbeschränkung wegen εις etwa, wie ich es im Sin. gesehen habe, geschrieben war ‹Iᶜ, wo dann in ‹IᶜTITAP das Auge von ‹I zu ᶜT hinüberirrte, so kann die Schreibweise ετι nicht für eine Überlieferung angesehen werden, welche sicher bekundete, daß man hier in der ältesten Zeit das Wort „noch" verstand, während die lateinischen Übersetzungen den unanfechtbaren Beweis dafür liefern, daß das in einigen codd. befindliche εἰς τί γάρ im Altertum weiter verbreitet war als heute und wirklich im Sinne der Frage „wozu denn, weshalb denn" verstanden worden ist. Für mich ist damit die Sache entschieden: die von niemand im Kontexte nach Analogie der folgenden Sätze zu erfindende Frage εἰς τί γάρ ist nach der Analogie von ἔτι ἁμαρτ. in V. 8 bei mehrdeutigen Zeichen in ἔτι γάρ umgelesen worden, und bei Vat. und den sporadischen si enim, die ihm zur Seite stehen, nach Analogie von V. 10 in εἰ γάρ. Da nun die Schreibung ετι nur unsicher dafür zeugt, daß hier in der ältesten Zeit ein Aussagesatz mit „noch" beginnend verstanden worden sei, die Annahme eines solchen aber keinen im Zusammenhange brauchbaren Sinn giebt, da ferner mannichfaltige Zeugnisse zweifellos beweisen, daß man hier in ältester Zeit einen Fragesatz mit τί gefunden hat, der am

wahrscheinlichsten nicht mit τί, mit ἱνατί, sondern mit εἰς τί begann, so ist es, sage ich in geradem Gegensatze zu v. Hofmann, unter allen Umständen geboten, daß der Ausleger es mit dieser Textgestalt versuche. Jedenfalls wird jeder aufmerksame Leser im Unterschiede von Rückert, der hier nur ruhige Darlegung entdeckt, und von Reiche, der hier eine Frage für unpassend ansieht (p. 35), es begreiflich finden, daß der Apostel, nachdem er eine so unvergleichlich große und kühne Aussage gethan, wie V. 5, in der Form einer affektvollen Frage den lebhaften Drang bekundet, auch die Leser mit derselben Sicherheit der Überzeugung zu erfüllen, die ihn selbst beseelt. Daß er in Affekt redet, sieht man ja aus der Häufung der kurzen Sätze V. 7, die er zwischenwirft, um die durch V. 6 aufgeworfene Frage, gestützt auf die nachgebrachten Argumente, in einem volltönenden Satze zu beantworten.

Um nun V. 6 in unserer Fassung des Textes zu verstehen, muß man zunächst den Aussagesatz aussondern, dessen Inhalt hier nach seiner Beziehung zu dem Inhalte eines anderen Satzes zum Gegenstande der Frage gemacht ist. Derselbe lautet: Christus ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἀπέθανεν. Das Sterben kommt hier als eine freie Leistung selbstverleugnender Liebe gegen den Mitmenschen in Betracht, da in V. 7 zweimal nach dieser Seite über dasselbe reflektiert wird, noch nicht als Mittel der Rechtfertigung und Versöhnung, welche Wertung bei den Lesern vorausgesetzt und darum ohne weitere Vorbereitung, aber erst V. 9 u. 10 mit dem inzwischen Gefundenen kombiniert werden durfte. Jener Aussagesatz hat nun Relation zu einem anderen, welcher unter dem Gesichtspunkte einer Unterscheidung der Zeiten in der sitlichen Entwickelung derer, um welcher willen Christus gestorben ist, sagt: Christus ist (κατὰ καιρόν), wenn man den Zeitpunkt seiner Selbstaufopferung nach den zwei großen Perioden der sittlichen Entwickelung derer bestimmen will, denen sein Opfer galt, nämlich der der ἀσέβεια und der, welche durch eine von Gott bewirkte δικαίωσις begründet worden ist, noch (ἔτι) in der ersten Periode, also noch für ἀσεβεῖς gestorben. Beide Aussagen setzt der Apostel als im christlichen Bewußtsein enthalten voraus und ordnet sie zusammen, entsprechend der Zusammengehörigkeit ihres Inhaltes.

Denn sie lassen sich so kombinieren, daß der erste zur Grundlage des Hauptsatzes gemacht, der zweite aber, der dieselbe Sache lediglich in Relation zu jener Zeitkategorie aussagte, in der Form einer durch Partikel und Präpositionen bewirkten Näherbestimmung vor dem Verbum des Hauptsatzes eingefügt wird: „Christus hat das durch unseren Zustand der ἀσθένεια veranlaßte Selbstopfer noch, wenn man die Zeit, in welche es fiel, in Erwägung zieht, für solche gebracht, die ἀσεβεῖς waren." Dieses Verhältnis nun der beiden Sätze oder vielmehr die in dem aus beiden kombinierten Satze ausgedrückte thatsächliche Koincidenz des Sterbens Christi als eines Verhaltens zu uns in unserer ἀσθένεια und des Noch-Fortdauerns der ἀσέβεια als eines Zustandes der Unwertheit unserer selbst vor Gott, welcher später einem anderen gewichen ist, macht der Apostel durch εἰς τί zum Gegenstand einer Frage, indem er sagt, „wozu denn in aller Welt diese Koincidenz eingetreten sei, was sie für einen Zweck und Sinn habe".

Ist diese Analyse des Satzes richtig, und sie ist richtig, da sie erstens jedem Worte je in seiner Stellung seinen Sinn giebt und zweitens durch den weiteren Lauf der Rede volle Bestätigung findet, so ergiebt sich zweierlei inbetreff des ἔτι: daß es durch κατὰ καιρόν von den vorhergehenden Worten weg zu den folgenden gezogen wird, und daß κατὰ καιρόν hier in seiner allgemeinen Bedeutung „in Ansehung des Zeitpunktes, der Zeitbeschaffenheit" die Beschränkung ausdrückt, in welcher das gilt, daß Christus noch für ἀσεβεῖς gestorben ist. Denn abgesehen vom Unterschiede der Zeiten und auf das beabsichtigte und erreichte Endergebnis gesehen, ist Christus nicht für Gottlose gestorben, sondern für solche, welche aufgehört haben, Gottlose zu sein, und sich haben bewegen lassen, ihr gottloses Wesen aufzugeben. Damit ist dann aber auch über die Bedeutung des genit. ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν zweifelloser Aufschluß gegeben. Da ἔτι nicht mehr zu ihm gehört, so kann er nicht mehr den mit der Leistung Christi kontrastierenden Zeitcharakter bezeichnen wollen, dazu ist ja eben durch κατὰ καιρόν ausdrücklich das ἔτι ὑπὲρ ἀσεβῶν bestimmt, und über den in ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν enthaltenen Kontrast reflektiert der Apostel in V. 7. 8. Ohnehin ist unsere ἀσθένεια in keiner Weise als Kontrast zu Christi Sterben zu denken, da

erstens ἀσθένεια und ἀποθανεῖν an sich verwandte Begriffe sind, und zweitens keinerlei Beziehung zwischen uns und Christus gesetzt wird, welche unsere ἀσθένεια und sein Sterben als Kontrast erscheinen lassen könnte. Demnach giebt ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν den Umstand, daß wir, als Christus starb, uns im Zustande der ἀσθένεια befanden, als den veranlassenden Beweggrund zu jener That der Aufopferung seitens Christi an. Unsere ἀσθένεια bewog ihn zu diesem Opfer. Dann ist über die Bedeutung dieses Wortes entschieden: es ist wie das infirmi der Vulg. und des Syr. nicht mit Schwachheit [1]), sondern mit Krankheit zu übersetzen, wie schon die griechischen Väter thaten, aber nicht mit diesen von der sittlichen Krankheit der Seele, der Sünde (ähnlich Philippi, wenn er „Sündenschwäche" sagt) zu verstehen. In diesem Falle wäre kein Unterschied zwischen ihr und zwischen der Schwachheit, welche neuere Ausleger hier gesehen haben, indem sie meinten, Paulus rede vom sittlichen Unvermögen, vom Unvermögen Gott zu lieben. Indessen abgesehen davon, daß Paulus den Gegensatz von Sünde und Gerechtigkeit bisher nicht als Gegensatz der Schwäche und der Kraftfülle dargestellt und am allerwenigsten in V. 5 von unserer jetzigen Kraft, Gott zu lieben geredet hat, so daß es unverständlich wäre, wie er ohne Weiteres den Mangel an Liebe als unter den Begriff ἀσθένεια fallend voraussetzen konnte, würden unsere Worte trotz der Ähnlichkeit des ἀσθενῆ εἶναι mit ἀποθνήσκειν und darum in undeutlicher Weise den Kontrast unseres Zustandes zur Leistung Christi ausdrücken, den viel besser und geflissentlich die Worte ἔτι ὑπὲρ ἀσεβῶν vor die Augen rücken. Sieht man aber richtig, wie Meyer, in unserer ἀσθένεια unsere Hilfsbedürftigkeit und Elend als Motiv der Leistung Christi ausgedrückt, einen Zustand, unter dem wir selbst leiden, so gesteht man ja ein, daß ἀσθένεια die Schwäche oder Kraftlosigkeit dessen ist, der ohne Hilfe sterben, seinem Elende vollends erliegen würde, und das nennt man auf deutsch Krankheit. Oder war es unnatürlich für die christlichen Leser, die da

1) Gegen Schott, S. 243 f., der hier, aber falsch das Unvermögen zur Selbsterlösung findet. Denn wir sollten genesen, um nicht zu sterben, nicht aber freiwillig sterben, um zu genesen.

glaubten und wußten, daß sie durch Christum dem Leben gewonnen, daß sie durch seinen Tod aus einem Zustande erlöst seien, der mit dem Tode enden mußte und die Keime des Todes in sich trug, wenn man diesen Zustand als ein Siechtum ihnen zu betrachten zumutete? War es unverständlich, das Sterben Christi in seiner heilbringenden Wirkung auf uns unter dem Bilde anzuschauen, daß eine unheilbare Krankheit durch die freiwillige Selbstopferung eines einzigen Reinen gehoben sei? Kennen doch die heidnischen Völker alle in ihren Sagen und geschichtlichen Erinnerungen Beispiele für den Gedanken, daß es Krankheiten gebe, die nur durch freies Opfer eines Unschuldigen gehoben werden können, daß Epidemien von ganzen Völkern genommen worden sind durch Selbsthingabe in den Tod vonseiten eines Ausgezeichneten. Und ist doch beides auch der biblischen Sprache geläufig, in welcher Paulus denkt. Sie schaut den durch Abfall von Gott veranlaßten Zustand der Auflösung und Korruption eines Staates oder Volkes als Krankheit an (vgl. z. B. Jes. 1, 5 ff.), herbeigeführt durch verdiente göttliche Schläge, und die Wendung desselben leitet sie davon her, daß der Heilsmittler die gutmachende Leistung übernahm, daß Gott gegen ihn die Schuld aller wie einen Feind anrennen ließ, daß er *τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*, daß er infolge hiervon gewaltsamen Tod erlitt, und dieser Tod uns zur Heilung gedieh (Jes. 53, 4—6).

Ich finde es hiernach sehr natürlich, daß der Apostel sich so ausdrückte, daß unser Christum zum Tode veranlassender Zustand als Gefährdung unseres Lebens, als Krankheit erscheint. Aber auch der Zusammenhang unserer Stelle beweist abgesehen davon, daß mit dem Satze *Χριστὸς ἀπέθανεν* auch die klassische Stelle des Alten Testamentes, welche vom Tode des Heilandes die Heilung unserer Krankheit herleitet, in der Erinnerung auftauchen mußte, dafür, daß dem Apostel in seiner Anschauung ein Zustand der Todesgefahr vorschwebte, welcher durch Christi Leistung aufgehoben sei, und daß ihm die Rechtfertigung des Sünders als Sicherung und Neubegründung des schon verloren gegebenen Lebens erschien. Denn ohne daß er bisher vom Tode als der Strafe der Sünde geredet hätte, folgert er in 5, 12 ff. aus unserem Stücke, als liege es klar darin vor, daß uns ebenso, wie mit

Adams Sünde auch der Tod gegeben gewesen, mit der Rechtfertigung durch Christi Gehorsamsleistung auch die zum ewigen Leben führende Macht göttlicher Gnade geschenkt worden sei. Und schon in V. 7 ist offenbar die selbstverständliche Situation die, daß es gilt einen Gerechten durch freiwilliges Sterben aus seiner Lebensgefahr zu retten. Wenn nun hiernach der Apostel ausdrücken wollte, daß Christus das Schlimmste freiwillig gelitten hat, um uns, die wir ohne Rechtfertigung eine sichere Beute des Todes waren, von diesem Schlimmsten zu retten, so lag es auch im Zusammenhange seiner Gedanken, diesen unseren bejammernswerten Zustand, der Christum zu mitleidigem Eingreifen bewog, in seiner Angemessenheit zu dem ἀποθανεῖν Christi als einen solchen der ἀσθένεια, der hilflosen Krankheit vorzustellen. Es müßte denn sein, daß diese Vorstellung nach dem Vorhergehenden nicht zu erwarten war. Aber ἀσθένεια ist doch eine der θλίψεις, die uns widerfahren und von denen gesagt war, daß wir uns in ihnen nicht zu schämen brauchen, weil wir wohl begründete Hoffnung haben. Unsere Christenhoffnung, aus aller Bedrängnis erlöst zu werden, stützt sich aber auf die vonseiten Christi schon in unserer schlimmsten θλῖψις erfahrene Liebe und Heilsmacht. Er hat uns aus einer Not errettet, deren Beseitigung unser Leben auf ewig der Gefährdung entzieht, deren Beseitigung also das schließliche Ende aller Trübsale und den herrlichen Sieg über alle Not verbürgt (V. 9). Wie sollte da für die betreffende Lebensnot, bei der der Tod abgewendet worden ist für immer, deren Dasein Christi Erbarmen wachrief und zu dem aufopferungsvollsten Schritte trieb, der Ausdruck „wir waren krank" nicht vorbereitet sein?

Dieses wird nun auch noch von einer anderen Seite ersichtlich. Die Liebe Gottes, war V. 5 gesagt, hat sich durch das Geschenk heiligen Geistes in unseren Herzen ausgeschüttet. Das war zu verstehen von der Einpflanzung des göttlichen, ewigen Lebens, welches dereinst die ganze Kreatur verklären und vom Lose der Vergänglichkeit befreien wird, in die Herzen, in das Innere. Nun ist es aber bekannt, daß in der biblischen Sprache Gott die Menschen damit krank macht und in den Tod bringt, daß er sein Angesicht abwendet, das ihnen verliehne πνεῦμα wie-

der einzieht, wie seinen Odem (vgl. z. B. Ps. 104, 29), und daß die Entsendung seines Geistes die Hinschwindenden wieder schafft und das Aussehen des Erdbodens erneuert (V. 30). So seufzt insbesondere der schwererkrankte König, indem er seine Krankheit als Verurteilung durch Jahve betrachtet und in derselben all seinen Lebensmut und seine Thatkraft verloren glaubt: „tilge aus alle meine Sünden, schaffe ein reines Herz mir und einen zuverlässigen Geist pflanze neu in mein Inneres, verwirf mich nicht und nimm Dein πνεῦμα ἅγιον nicht von mir, laß mich wieder fühlen Freude über Deine Hilfe, und ein thatenfrischer Geist stütze mich!“ Hier ist die Genesung von der Krankheit gedacht unter anderem auch als Wiedererwachen des mit dem Königsamte über den Beter gekommenen hohen, selbstgewissen und thatenfreudigen Sinnes (vgl. Jes. 44, 3; die Parallele von Heilen und Retten Jer. 17, 14, von Heilen und den Zorn aufheben und Frieden verleihen Jes. 57, 17—19; endlich daß die Gabe des Geistes Rettung von Unreinigkeit mit sich bringt, dazu vgl. Ez. 36, 27—29). Da meine ich nichts Besonderes zu behaupten, wenn ich sage, daß die Vorstellung von der Begabung mit heiligem Geiste als der Erweckung der Christen zu einem neuen, gottinnigen, schuldfreien, friedevollen, alle Not überwindenden ewigen inneren Leben für den vor ihr liegenden, Christi Erbarmen erweckenden, durch seine Selbstopferung aufgehobenen Zustand, da die Betreffenden in sich selbst und ihrer Sünde befangen, mit bösem Gewissen vor Gott und ohne Hoffnung dahinlebten, in einem biblische Sprache redenden Manne wie Paulus die Vorstellung des Siechtums, des in Krankheit Dahinschwindens nach sich ziehen oder vielmehr mit sich führen mußte [1]).

Demnach bleibe ich bei der früher gegebenen Erklärung: Christus hat sich durch unser Kranksein bestimmen lassen, freiwillig über sich zu nehmen, was schlimmer als Krankheit, was ihre Vollendung ist, nämlich den Tod. Darin zeigt sich seine Liebe in

---

1) Es wundert mich daher gar nicht, daß, wie ich hinterher sehe, Umbreit, der sich eigens die Erklärung des Römerbriefes aus dem Alten Testamente zur Aufgabe gesetzt hat, S. 272, Anm. 79 im ganzen dieselbe Auffassung vertritt.

ihrer Größe; ihrer ganzen Fülle wird man aber erst inne, wenn man bedenkt, daß dieses Opfer in eine Zeit fiel, wo unsrerseits noch nicht die geringste Spur einer Änderung unseres Verhaltens und unseres Wertes vor Gott zum Besseren vor sich gegangen war. Menschlich gedacht hätte es am nächsten gelegen und in der Ordnung geschienen, daß er uns in unserem Elende hätte fortkranken und hinsiechen lassen, bis wir etwa, durch die stetige Steigerung unseres Elendes und durch vorbereitende prophetische Predigt dazu bewogen, in uns gegangen und der befreienden, rettenden That verlangend und würdiger gegenübergestanden hätten. Aber der Drang seines Erbarmens war so groß, daß die sittliche Unwürdigkeit der zu Rettenden ihn nicht abhielt. Dieses beides setzt der Apostel: unsere Krankheit trieb ihn zu sterben und unsere ἀσέβεια hielt ihn nicht ab, schon jetzt zu thun, was uns retten konnte; und was dieses zu bedeuten habe und zeigen wolle, fragt der Apostel.

Eine höchst natürliche Frage in einem Zusammenhange, wo in der Form eines Schlusses a maiori ad minus von der erfahrenen Gnade Gottes aus die Gewißheit zukünftig zu erfahrender festgestellt wird, und geeignet, durch γάρ mit dem Vorhergehenden verknüpft zu werden. Denn daß sie dazu taugt, ist die letzte Probe für die Richtigkeit des von mir konstituierten Textes und meiner Deutung von V. 5. „Unsere Hoffnung schändet darum nicht als eine grundlose Träumerei, weil wir in dem Empfange des heiligen Geistes in unseren Herzen einen rückhaltlosen Ausbruch der Liebe Gottes erlebt haben“, hat der Apostel V. 5 gesagt, und es ist eine diesen eigentümlich kühnen Ausspruch rechtfertigende Erklärung (γάρ), wenn er fortfährt: „Denn wozu hat Christus auf unser Kranksein hin sich in den Tod gegeben, so daß sein Tod, wenn man die Zeitbeschaffenheit erwägt, noch ein Tod für ἀσεβεῖς war?“ Hier sieht man ja aufs deutlichste, daß Gottes Liebe nicht mehr an sich halten konnte; statt wie bisher sich zurückzuhalten, da doch das Hindernis seiner Liebeserweisung, unsere Unwürdigkeit mitsamt unserer Krankheit und unserem Elende fortdauerte, sandte er seinen Sohn, damit er für uns sterbe, auf daß er selbst an uns als nun Versöhnten seiner Liebe durch Einpflanzung neuen Lebens in unsere Herzen

ein vorläufiges Genüge thun könnte. Denn in diesem Sinne kommt der Apostel auf Christi Tod hinter V. 5 zu reden, wie aus V. 10. 11 erhellt, wo er sich resumiert. Da erscheint der Tod Christi als Mittel der die Lebensgemeinschaft mit Gott, die Bethätigung seiner Lebensgemeinschaft mit uns, wie sie in der Begabung mit heiligem Geiste angehoben hat, ermöglichenden Herstellung unserer gestörten rechtlichen Beziehung zu Gott. An dem geschichtlichen Anfangspunkte dieser ganzen Bewegung, welche in der Sendung des Geistes ihr vorläufiges Ziel erreicht hat, läßt sich am deutlichsten beobachten, daß die göttliche Liebe die Reserve nicht mehr ertragen hat, die ihr die Zeitbeschaffenheit nach wie vor aufzuerlegen schien, daß sie statt auf bessere Gelegenheit zu warten, zu noch ungelegener Zeit in selbständiger Initiative ihr Rettungswerk vollbrachte, um bessere Zeit zu schaffen. Eben darum sagt der Apostel nicht *εἰς τί γὰρ ὁ θεὸς ὄντων κτλ. τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν θάνατον παρέδωκεν*; denn das wäre schon eine Deutung der geschichtlich vorliegenden Thatsache von der Voraussetzung der Liebe Gottes aus, während es ihm darauf ankommt, die Leser durch Betrachtung der objektiven Thatsache des freien Todes Christi, den die Leser als ihren Heiland erkennen, und ihrer Beziehung zu dem Zustande der erlösten Menschheit, erst zu dem Schlusse hinzudrängen, daß hier ein Ausbruch der Liebe in Gott vorliege, welcher das zweifellose Vertrauen auf endliche Errettung aus aller Not als seine notwendige Konsequenz begründen müsse. Gegeben ist da zunächst nur die Thatsache, daß Christus in Freiheit den Tod gestorben ist, infolge dessen uns in unserer Krankheit ein neues inneres Leben und damit die Hoffnung des Lebens überhaupt mittelst heiligen Geistes eingepflanzt wurde. Daß Christus dieses Rettungswerk vollbrachte zu einer Zeit, da unsere Unwertheit vor Gott noch ungeändert fortdauerte, unsere Unangemessenheit zu dem eigenen sittlichen Wesen und Heilswerke des Gottessohnes auf der Hand lag, läßt zunächst auf die unvergleichliche Stärke seiner helfenden, barmherzigen Liebe schließen, wenn man die Opfer daneben hält, die sonst ein Mensch für den anderen bringt, und die Bedingungen, unter welchen er sich dazu bereitfinden läßt. Um dieses recht deutlich zu machen, schiebt der Apostel vor seiner Antwort auf die

Frage das Satzpaar V. 7 ein. Es ist nicht nötig, hier der bunten Fülle der Auslegungen nachzugehen, da durch die rechte Erkenntnis des Zusammenhanges die richtige unfehlbar vorgezeichnet ist. In neuerer Zeit hat man sich mit Recht darüber geeinigt, daß δικαίου der gen. von δίκαιος und nicht von δίκαιον ist; denn V. 8 beweist, daß der Apostel die Größe der Liebe Christi durch die Thatsache ersichtlich macht, daß Christus, indem er sich für Sünder in den Tod gab, ein Opfer gebracht habe, dem sich an Leistungen der Menschen nichts vergleichen lasse, weil es bei ihnen schon schwer halte, ein Beispiel dafür zu finden, daß einer sein Leben für einen gerechten Mitmenschen hingebe. Bei dem Gegensatze, in welchem ἁμαρτωλοί gesagt ist und δικαίου wieder zu den ἀσεβεῖς in V. 6, die noch nicht ἐδικαιώθησαν (V. 1. 9) versteht sich von selbst, daß δικαίου persönlich gemeint ist und einen Gerechten bezeichnet. Damit ist aber auch über die Fassung von τοῦ ἀγαθοῦ entschieden (so auch Meyer). Wäre da τὸ ἀγαθόν gedacht im Sinne eines sittlichen Gutes, einer wertvollen Idee, so hätte der Apostel in V. 8 nicht fortfahren können, als habe er lauter Gegensatz gegen das Opfer Christi ausgedrückt. Denn auch dieses fiele unter den Gesichtspunkt des Sterbens für das Gute, so gewiß wir jede Aufopferung des eigenen Lebens, welche darauf abzweckt, einen entarteten Kreis für das Gute zu erhalten und wiederzugewinnen (wie z. B. wenn ein Feldherr dem Tode sich preisgiebt, um sein feiges Heer zur Tapferkeit zurückzubringen, oder ein Patriot, um ein schlaffes Volk zur Empörung gegen die Fremdherrschaft zu reizen), bezeichnen müssen als ein Sterben für das Gute, trotzdem daß es entartete, gegen den Helden unvorteilhaft abstechende Subjekte sind, denen das Opfer eventuell zugute kommt. Ganz in demselben Falle ist auch Christus: da er mit seinem Opfer letztlich bezweckte, aus Sündern und Gottlosen eine Gemeinde herzustellen, in welcher das der Idee entsprechende Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Menschheit realisiert sei, starb er, obwohl für noch sündige und gottlose Menschen, doch für ein oder für das ἀγαθόν. Es hätte also der Apostel den ganzen Gewinn, den er aus dem richtig geformten Gegensatze „unter Menschen kaum einer für einen Gerechten, Christus aber für noch Sündige“ offenbar in V. 8 ziehen will, ohne

es zu merken, selbst dadurch verdorben, daß er einen Satz zwischeneinsprengte, welcher den Gegensatz wiederaufhob. Denn indem er als das, wofür der Tod erlitten wird, ein von den zeitweiligen Personen in Gedanken zu trennendes, sie überragendes Gut hinstellte und das Vorkommen solches Opfers unter Menschen selbst betonte, ohne daß der Gedanke es erfordert hatte, ließ er mindestens ebensowohl eine Aussage über die Gleichartigkeit des Opfers Christi mit den unter Menschen vorkommenden erwarten, da auch jenes sich dadurch charakterisiert, daß Christus ein Gut im Auge hatte, gegen welches die moralische Unwertheit der zu Erlösenden als etwas Zeitweiliges, nur Vorübergehendes nicht ins Gewicht fiel. Eben dieses hat er nun aber an Christi That in V. 6 hervorgehoben und betont es in V. 8 als das unvergleichliche Charakteristikum wieder, daß Christus sich von dem Bewirken des Guten durch die noch andauernde Schlechtigkeit derer, die es dereinst gebessert genießen sollten, nicht habe zurückhalten lassen. Also kann er dieses selbe unmöglich in V. 7_b als etwas nicht für Christi Opfer Charakteristisches, indem als etwas auch unter Menschen sonst Vorkommendes bezeichnet haben.

Dazu kommt, daß keinerlei Beziehung zwischen δίκαιος und τὸ ἀγαθόν ausgedrückt ist, noch auch aus den Begriffen selbst herausgerechnet werden kann, welche verhinderte, daß das Sterben für das Gute nicht auch einmal in der konkreten Form eines Sterbens für einen Gerechten gedacht werde. Das Heil des Vaterlandes kann davon abhängen, daß ein bestimmter Gerechter gerettet wird; wenn ich dieses nun unter Opferung meines Lebens zuwege bringe, bin ich dann nicht ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ für das gefährdete Gut gestorben, das über den einzelnen Personen steht? Oder auch wenn ich für einen Gerechten sterbe, muß es da immer persönliche Neigung, kann es nicht die Entrüstung gegen die Ungerechtigkeit, die Begeisterung für die Erhaltung des Rechtes sein, die mich bewegt, so daß ich auch in diesem Falle indem für einen Gerechten zugleich für ein viel höheres Gut den Tod erlitten habe?

Hieraus ergiebt sich nicht bloß, daß ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ für den Guten und nicht für das Gute bedeutet, sondern auch, daß ὁ ἀγαθός keinen Gegensatz zu δίκαιος ausdrücken will (so

z. B. Schott), daß es sich vielmehr wie der Totalbegriff (daher der Artikel) zu einem Artbegriffe (daher δίκαιος ohne Artikel) auf demselben Gebiete verhält. Denn der Gute im Unterschiede vom Schlechten kann in mancherlei Gestalt erscheinen, unter anderen auch als ein δίκαιος gegenüber einem ἁμαρτωλός oder ἀσεβής und um diesen Gegensatz handelt es sich im Zusammenhange. Will man also nicht wie die syrische Übersetzung kühnlich für δικαίου geradezu ἀδίκου in den Text setzen, so gebe man es auf, δίκαιος und ἀγαθός, woran schon der Gegensatz der Artikulierung und der Nichtartikulierung jeden, der Griechisch versteht, hindern muß, als koordinierte Teilbegriffe eines beiden gemeinschaftlichen Oberbegriffes in Gegensatz zu einander zu stellen, sondern fasse den zweiten Satz als einen Nachtrag zu dem allein betonten und in V. 8 für die Argumentation verwendeten ersten, durch welchen der Apostel dem Bedürfnis Genüge thut, den im ersten Satze angenommenen speziellen Fall als einen thatsächlich möglichen durch Konzession eines noch größeren Gebietes möglichen Geschehens zu rechtfertigen, wie dieses auch v. Hofmann trotz seiner Rückkehr zu der falschen Fassung von τοῦ ἀγαθοῦ als Neutrum richtig eingesehen hat. Dieser Auffassung vom Verhältnis der beiden Sätze entspricht der allein klar vorliegende Unterschied zwischen beiden. Derselbe besteht nämlich nicht bloß darin, daß ὁ ἀγαθός das ganze Gebiet sittlichen Wertes zusammenfaßt, während δίκαιος eine einzelne spezielle Erscheinung daraus benennt, sondern auch, was zu wenig beachtet ist, daß es im ersten heißt ἀποθανεῖται, im zweiten καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν [1]). Nicht von der Geschichte vergangener Jahrhunderte redet der Apostel, sondern sich und seine Leser ansehend sagt er: nach dem, was

---

1) Schott a. a. O., S. 245 hat diesen Unterschied zwar betont, aber ganz falsch gedeutet, indem er durch τολμᾷ ein freudiges Sterben, ein Sterben kraft freien Entschlusses gegensätzlich charakterisiert findet. Dieses kann deshalb nicht richtig sein, weil hier überhaupt nur Fälle freiwilligen Sterbens für andere in Betracht kommen und an Christi Sterben die Freiwilligkeit als selbstverständlich vorausgesetzt, nicht aber besonders betont ist. Der Apostel betont nur, daß ihn unsere Unwürdigkeit nicht zurückgehalten hat, und daß bei Menschen selbst die vorhandene Würdigkeit des zu Rettenden nicht leicht zu ähnlicher Selbstverleugnung treibe.

wir über uns selbst wissen, gehört es nicht bloß nicht zu den alltäglichen Gepflogenheiten unseres Daseins, für einen Gerechten den Tod zu leiden, sondern ist es kaum zu erwarten und wird es kaum je geschehen, daß einer von uns für einen Gerechten den Tod leidet. Aber er bedenkt, daß ihm mancher begeisterte Christ erwidern könnte, wie bereit er sei, gegebenenfalls für die Brüder das Leben zu lassen (1 Joh. 3, 16); deshalb fügt er die Worte hinzu „für den Guten vermißt sich ja vielleicht der eine oder der andere zu sterben", als ob er sagen wollte: weil ich weiß, daß, wo es sich um die Rettung des guten Menschen handelt, daß da gerade mancher sich fähig fühlt und für kühn genug erklärt, selbst den Tod zu leiden, und ich keineswegs meine, dieses zu mißbilligen, deshalb habe ich es nicht als unmöglich bezeichnet, sondern nur als etwas, das sich kaum ereignen werde, daß einer für einen Gerechten den Tod litte. Die Gegenwart, die er als möglich zugiebt τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν, nämlich daß die Leser und er Leute kennen, die sich zu dieser Leistung imstande fühlen und erklären, hat ihn bestimmt, für die Zukunft (ἀποθανεῖται) das Sterben eines Menschen für einen Gerechten nicht als unmöglich auszuschließen, sondern nur als etwas zu bezeichnen, das kaum sich ereignen werde, das zu den seltenen Ausnahmen gehöre. Fassen wir die beiden Sätze in dieser Weise, so ergiebt sich ein ungehinderter Fortgang der Betrachtung, ob wir sie mit dem vorhergehenden oder mit dem folgenden Satze kombinieren. Im ersteren Falle schreitet der Apostel so vorwärts: wozu hat denn Christus auf Anlaß unserer Krankheit den Tod gelitten noch in einer Zeit, da er lediglich Gottlosen zugute kam, während doch sonst unter Menschen bei ihrer etwaigen Bereitschaft, für den Guten zu sterben, das viel natürlichere Liebeswerk, für einen Gerechten zu sterben, kaum vorkommen möchte? Im anderen Falle aber so: wenn es bei aller eventuellen Bereitschaft des einen oder des anderen, für den Guten sein Leben zu opfern, doch schon ein äußerst seltenes Ereignis sein würde, wenn ein Mensch sich für einen Gerechten in den Tod gäbe, so zeigt offenbar darin sich ein überschwenglicher Drang von Liebe, daß Christus für uns, da wir noch fortfuhren Sünder zu sein, den Tod gelitten hat.

Für uns, denen V. 6 Frage ist und demnach V. 8 die durch den Gegensatz in den beiden Sätzen mit γάρ vorbereitete Antwort auf diese Frage, daß es nämlich die eigentümliche Liebe Christi sei, die aus der die Frage V. 6 motivierenden Thatsache hervorleuchten solle, ist es ausgeschlossen, mit v. Hofmann V. 8 zum Anfange eines neuen Gedankens zu machen. Ich wüßte auch nicht, was dazu veranlassen konnte gegen den offenbaren Augenschein, daß in V. 9—11 der Gewinn aus der vorigen Darlegung gezogen wird, wenn es nicht teils die verkehrte Auffassung von V. 6 als einem Aussagesatze nach der falschen Lesart ἔτι gewesen ist, teils die bei der herkömmlichen Auslegung unüberwindbaren Bedenken, erstens daß es nicht heißt „Gott hat seine Liebe ins Licht gestellt", sondern im praes. συνίστησιν, und zweitens daß nach dem Vorhergehenden wohl eine Aussage über das lockende Hervorstechen der Liebe Christi über alle menschliche Liebe zu erwarten war, aber nicht eine solche von der Liebe Gottes, die ja auch in V. 9. 10 immer nur als eine durch Christum vermittelte bezeichnet wird, von deren Beziehung zur Liebe Christi aber gar nichts gesagt ist, am wenigsten solches, was berechtigte, die eine mit der anderen und die Subjekte beider zu vertauschen. Diese Bedenken müssen gehoben werden, da auch abgesehen davon, daß wir bei richtigerem Texte in V. 6 und bei anderer Fassung des V. 8 mit V. 6 verbindenden Gedankens gar nicht mehr daran zweifeln können, daß V. 8 die Argumentation vollendet, welche in V. 6 begann, die Deutung v. Hofmanns unerträgliche Zumutungen an uns stellt. Sie verlangt, daß wir συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην als einen in sich vollendeten Satz fassen des Inhaltes: „Gott erzeigt, thut kund, giebt zu erfahren seine Liebe"; ohne zu wissen, worin und womit, und wie sich diese Liebesbethätigung zu der in V. 5 verhalte, denn ὅτι soll ja den Gottes Verhalten ermöglichenden Grund bezeichnen. Aber συνίστησιν ist eine Vorstellung und Vorzeigung, durch welche man das Vorgezeigte zur Annahme und Aufnahme empfiehlt; im Zusammenhange handelt es sich aber darum, daß Gott uns liebt und nicht darum, daß wir seine Liebe uns gern gefallen lassen. Und wenn ich verstehen kann, daß Gott uns Liebe entgegenbringt, weil Christus durch seinen Tod unsere Sünden gesühnt, so ver-

stehe ich doch nicht, wie der Apostel ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν betonen konnte. Denn daß Christi Tod gerade in diese Zeit noch gefallen, ist nicht der Grund, daß Gott überhaupt seine Liebe kundthat, sondern höchstens dafür, daß jetzt schon. Der Satz mit ὅτι paßte als Grund nur zu einem Hauptsatze mit ἄρτι oder ἤδη an betonter Stelle als Näherbestimmung zu συνίστησιν. Die zweite unerträgliche Zumutung v. Hofmanns ist die, daß wir glauben sollen trotz der neuen Wendung, die mit συνίστησιν δέ begonnen habe, müsse τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην als die Liebe, die Gott hat, verstanden werden in gegensätzlicher Beziehung zu ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ V. 5 als der Liebe, die wir zu ihm haben (s. dagegen auch Schott, S. 238), daß dagegen an einen Gegensatz gegen den viel näherliegenden, nämlich in V. 7 eigens besprochenen Fall der das Leben opfernden Liebe der Menschen unter einander nicht gedacht werden soll. Und doch wie kann man anders, wenn man folgende Worte liest: „kaum stirbt je einer für einen Gerechten — denn es vermißt sich ja für den Guten vielleicht einer zu sterben, es beweist aber die ihm eigentümliche Liebe u. s. w.“; und nachdem vorhergegangen ist, daß Christus unser Leben zu retten noch für uns als Sünder den Tod über sich genommen, wie kann man anders, als die „ihm eigene Liebe“ zu deuten von der ihn auszeichnenden, alle menschlichen Leistungen und Erbietungen an selbstloser Opferfreudigkeit unvergleichlich überragenden im Gegensatze zu unserer dienenden und helfenden Liebe gegen einander, nicht aber zu unserer Liebe zu Christo oder Gott? Aber es konnte v. Hofmann nicht gelingen, die von ihm selbst ganz richtig herausgefundenen Verstöße der herkömmlichen Erklärung durch eine neue zu heben, weil er von derselben falschen Voraussetzung ausging, wie die früheren Ausleger, daß nämlich das Subjekt des Satzes συνίστησιν unzweifelhaft ὁ θεός sei. Dieses gerade ist durchaus zweifelhaft, wenn man die Textüberlieferung ansieht. Zwar nimmt es sich für ein unbefangenes, argloses Gemüt höchst stattlich aus, wenn für ὁ θεός angeführt werden Sin., Alex., Cod. Ephr., K. P. D. E. F. G. L, d. e. f. g, vg., syr. u. s. w. Aber zunächst übersehe man nicht, daß diese Zeugen über die Stellung von ὁ θεός nach zwei Seiten auseinandergehen, sofern die

einen ὁ θεός hinter ἡμᾶς, die anderen vor εἰς haben, wodurch das ohnehin sich leicht einschleichende ὁ θεός überhaupt verdächtig wird. Nehmen wir das erstere an, so vervollständigt εἰς ἡμᾶς den Begriff der Liebe nach dem Gegenstande und es entsteht der Sinn: „Seine eigene Liebe zu uns preist Gott an, empfiehlt Gott, weil, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist.“ Dieser Satz ist unbrauchbar und undeutlich. Denn seine eigene Liebe zu uns muß, da nach V. 6 nur von Christo angedeutet ist, daß er Liebe zu uns bewiesen habe, zunächst im Gegensatze zur Liebe Christi gefaßt werden. Dann kann man ὅτι, das am natürlichsten mit „weil“ übersetzt wird, am einfachsten so deuten: weil Christus zu früh gestorben ist, seine Liebe also uns nicht mehr helfen kann, so empfiehlt uns Gott nun seine eigene mächtigere Liebe an. Diesen Sinn wird niemand anerkennen wollen, man quält also lieber die Worte dahin, daß sie sagen etwa: seine eigene Liebe empfiehlt Gott darin, daß Christus, da wir noch Sünder waren, für uns starb. Das hieße dann: in dem Liebeswerke Christi hat Gott seine eigene Liebe anempfohlen, mit Christi Liebe zeigt sich darin auch die eigene Liebe Gottes. Aber abgesehen davon, daß vom Vorhergehenden her man eine solche betonte Aussage als Gegensatz (δέ) nicht erwartet, daß ὅτι ἔτι — — τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν παρέδωκεν natürlicher und ein καί vor τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην erwünscht gewesen wäre, konnte nach ihm nicht so fortgefahren werden, wie V. 9 geschieht. Das war nur möglich, wenn dem Schlusse auf die Zukunft ein Satz der Vergangenheit von dieser Form vorherginge: συνέστησεν δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς (τοὺς) ἔτι ἁμαρτωλοὺς ὄντας ὁ θεός. Der Apostel hat also nicht Gottes eigene Liebe im Unterschiede von der Liebe Christi betont, dann muß er sie, wie auch der Zusammenhang mit V. 6. 7 verlangt, im Gegensatze zu menschlicher Liebe gegen uns oder — da davon keine Rede gewesen ist — im Gegensatze zur Leistungsfähigkeit menschlicher Liebe in der Selbstaufopferung gemeint haben. Freilich wäre dann besser ὁ θεός vor εἰς ἡμᾶς gesetzt, damit man nicht auf den Gedanken käme, es würde zweierlei Liebe gegen uns unterschieden. Aber sieht man hierüber hinweg, so ist weder ausgedrückt, daß Gott in Christi Opfer selbst ein Liebesopfer gebracht

habe, noch läßt sich das etwa zu Denkende, daß Gott seinen Sohn in das Todesgeschick dahingab, mit dem Opfer des Menschen, der sich selbst in den Tod giebt, als das Größere (δέ) vergleichen. Denn niemand kann mehr geben, als er hat; das Größte ist, daß er sich selbst giebt. Sollte, daß Gott seinen Sohn für Sünder dahingegeben, ausgezeichnet werden, so mußte der Apostel in V. 7 sagen: schwerlich giebt ein Mensch je sein eigen Kind in den Tod, um Gerechte zu retten, geschweige denn einen Todfeind oder einen schlechten Menschen; wie viel rühmenswerter die Liebe Gottes, der seinen Sohn für noch sündige und hassenswürdige Menschen dahingab!

Es erhellt zur Genüge, daß die von Tischendorf zuletzt angenommene Lesart bei aller Vieldeutigkeit unbrauchbar ist, daß ὁ θεός hinter ἡμᾶς den Text wie ein Einschiebsel verwirrt, und es erwächst der Verdacht, daß, da der beste Cod., der Vatic., diese Worte gar nicht hat, sie in allen sonst mit ihm gehenden Handschriften oder in ihrem Archetypus erst später und darum am Ende des Satzes eingetragen worden seien, und zwar auf Anlaß derjenigen Autoritäten, welche ὁ θεός vor εἰς ἡμᾶς haben. Diese sind aber zahlreicher und mannichfaltiger, als jene, nämlich, um die wichtigsten zu nennen: D. E. F. G mit ihren lateinischen Versionen, Vulg., Pesch., so daß ihr Text für verbreiteter und älter gelten muß, nicht als der des Vatikanus, aber als der des Sin. Alex. Ephr. K. P. Der letztere ist Flickwerk aus zweien, deren einen der Vatic., deren anderen die zuvor genannten codd. repräsentieren. Man wende nicht ein, daß für den Sinn es einerlei sei, ob man der einen oder der anderen Reihe der Zeugen für ὁ θεός folge, gewiß! wenn man die Texte und Handschriften buchstabiert und die einzelnen Sätzchen hüben und drüben mit einander vergleicht. Aber derjenige Text, welcher ὁ θεός vor εἰς ἡμᾶς hat, gestaltet das syntaktische Verhältnis der folgenden Sätze ganz anders, als der gegenüberstehende und der des Vatic. Von den ihn vertretenden Autoritäten haben die meisten und besten, nämlich D. F. G, mit ihren lateinischen Versionen und zwei alte Handschriften der Vulg. (von den Minuskeln abgesehen) kein οὖν in V. 9, so daß bei ihnen dieser Satz nicht als Folgerung erscheint, und F. G. d und die zweite Hand von D, desgleichen

die syrische Übersetzung dem entsprechend in V. 8 hinter ὅτι ein εἰ, welches den Rest des Verses zum Vordersatze für das multo magis in V. 9 macht. Offenbar ist in den übrigen Zeugen dieser Linie, da man quoniam (ὅτι) cum (εἰ) cum adhuc essemus (ἔτι ὄντων ἡμῶν) nicht ertrug, da in handschriftlichem ὅτει εἰ ἔτι das εἰ leicht als Dublette übersehen wurde, das εἰ durch Versehen und in Verlegenheit ausgelassen, und der hier ursprüngliche Text war folgender: „Es anempfiehlt uns aber Gott seine Liebe, daß, wenn schon, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist, wir um so mehr als nun durch sein Blut Gerechtfertigte durch ihn vor dem Zorne gerettet werden sollen." Aus diesem Texte ist in den anderen, im Vatic. noch vorliegenden, trotz der Nichtaufnahme von εἰ in V. 8 und der Beibehaltung des unmöglichen οὖν in V. 9 das Wort ὁ θεός eingetragen, durch seine Stellung am Ende noch anzeigend, daß der frühere Text lautete τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς, ὅτι. Demnach zeugen Sin., Alex., cod. Ephr., K. P. nicht mehr neben D. F. G u. s. w. für ὁ θεός, wohl aber zeugen sie mit Vatic. gegen die letztgenannten für ὅτι ἔτι in V. 8 und οὖν in V. 9. Der andere Text nun ist im Zusammenhange brauchbarer. Denn nach denselben Zeugen lautete ja V. 6 als Frage, was das bedeuten wolle, daß Christus noch in solcher Zeit zu unserer Heilung gestorben sei, und darauf antwortet V. 8. 9: „Es ist ein Beweis für Gottes Liebe zu uns, dafür daß er uns nach solcher anfänglichen schwierigeren Rettung dereinst vollends vor dem Zorngeschicke retten wird." Das ist dann ein Kontrast (δέ) zu den V. 7 besprochenen Fällen, und diese illustrieren (γάρ) die Erwägung, daß Christi Sterben für noch Gottlose doch etwas Besonderes bedeuten müsse.

Gleichwohl erkenne ich diesen Text nicht an; denn bei ihm erklärt sich nicht, daß in V. 9 passivisch von unserer Rettung geredet und dieselbe geflissentlich durch zweimaliges αὐτοῦ auf Christum zurückgeführt wird, während es natürlicher war, Gott als Retter zu bezeichnen und zu sagen: *δικαιωθέντας νῦν σώσει ἡμᾶς*, und ebenso in V. 7 *μόλις δίκαιόν τις αὐτὸς ὑπὲρ αὐτοῦ ἀποθανὼν σώσει*. Es erklärt sich bei demselben ferner nicht, weshalb nicht, ebenso wie in V. 10, die eigene Beteiligung Gottes

am Opfer Christi, wenn auch nur durch die Wahl des Namens ὁ υἱὸς αὐτοῦ, schon in V. 6 und in V. 8 zum Ausdrucke gebracht ist. Und endlich erklärt sich die Entstehung von ὁ θεός vor εἰς, weil man ein Subjekt suchen und erwarten zu müssen meinte, aus einer Verwechselung von ΘC mit dem danebenstehenden ЄIC; dann fand man auch aus handschriftlichem ὁτει ετει oder aus lateinischem cum adhuc essemus für ἔτι ὄντων ἡμῶν das εἰ des Vordersatzes heraus, welchem V. 9 bei Weglassung von οὖν hinter ῷ als korrekter Nachsatz trotz aller Häufung entsprechen konnte.

Richtig befragt ergiebt die Textüberlieferung also folgenden zur Verbesserung reizenden Satz als ursprünglichen Wortlaut: συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς, ὅτι ἔτι κτλ. πολλῷ οὖν μᾶλλον. Diesen bezeugt noch heute deutlich, da nach dem neuesten Facsimile das ὁ θεός bei ihm nicht ans Ende der Zeile zu stehen gekommen wäre, eine Weglassung aus Raumersparung also ausgeschlossen ist, der beste Kodex (Vatic.). Für ihn zeugen ferner die ὁ θεός an unrichtiger, aber an der bei diesem Texte einzig möglichen Stelle darbietenden Handschriften, welche kein εἰ hinter ἔτι, wohl aber οὖν in V. 9 haben. Beide Teile zeugen gegen den anderen Text, welcher in dem Bestreben, ein sonst vermißtes Subjekt, das dann nur Gott sein konnte, zu finden aus ЄIC das Wort ΘC herauslas, und dann hinter ὅτι ein εἰ unter Tilgung von οὖν in V. 9 einschob. Aus diesem Texte kam in die größere Hälfte der den ursprünglichen Wortlaut behaltenden Autoritäten, bei denen εἰς ἡμᾶς zu ἀγάπην als Näherbestimmung gezogen war, das hinter (ἡμ) AC leicht ausgefallen zu denkende ὁ θεός (ΘC), und so begreift sich die Gesamtheit der Varianten zu dem Texte des Vatic. als ebenso viele erklärende Erweiterungen des ursprünglichen Wortlautes, der in jenem cod. allein aufbewahrt ist.

Derselbe macht auf den ersten Blick große Verlegenheit; denn man erwartet ein persönliches Subjekt, der τις des V. 7 kann es nicht sein, obwohl er am nächsten liegt und allein von selbst gedacht werden könnte, Χριστός kann es nicht sein wollen, da die Nennung desselben im abhängigen Satze ein anderes Subjekt im Hauptsatze an die Hand giebt. Sollte Χριστός im Gegensatze

(δέ) zu τις Subjekt sein, so mußte es συνίστησιν δὲ Χριστός heißen. Also blieb nur ὁ θεός übrig, der ja in V. 10 genannt wird. Aber sobald man mit mir erkannt hat, daß ὁ θεός ein Einschiebsel ist, wo es auch in diesem Satze stehen möge, und daß der Apostel auf die Frage V. 6 nun die durch die gegensätzliche Erwägung V. 7 vorbereitete Antwort über die Bedeutung der in V. 6 betonten Koincidenz geben will, wie ja die Rekapitulation von V. 6 in dem Satze mit ὅτι V. 8 und der Gebrauch von συνίστησιν als eines Verbums mit dem Begriffe „ins Licht stellen“ aufs deutlichste verspricht, kann kein Zweifel mehr über die Konstruktion sein, nämlich: der Satz mit ὅτι ist als Äquivalent eines davorstehenden τοῦτο Stellvertreter des Subjektes von συνίστησιν und dieses ist lediglich Prädikat: „Die Thatsache, daß, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist, die stellt die ihm im Unterschiede und Gegensatze zu allem, was menschliche Liebe zu leisten vermag, eigentümliche, seine selbständige, von unserer Beschaffenheit unabhängige sebsteigene Liebe ins Licht.“ Und den Zusammenhang mit der Frage in V. 6 und den Bemerkungen in V. 7 können wir nun so ausdrücken: da es bei Menschen nur selten, kaum je trotz etwaiger Bereitwilligkeit einzelner dazu kommt, daß einer zum Besten eines Gerechten, also in Liebe zu dem so Beschaffenen stirbt, geschweige denn zum Besten eines Ungerechten (V. 7), so kann die Thatsache, daß Christus für uns, die notorisch nach seinem eigenen Wesen und Urteile noch Ungerechten, in einer Zeit den Tod über sich genommen hat (V. 8), wo wir noch keine Spur einer Besserung zeigten, wenn man nach ihrem Zwecke fragt (V. 6), lediglich erklärt werden aus der Absicht, uns dauernd die alle menschliche Analogie überbietende Glut, Stärke und selbständige Entschiedenheit der Liebe Christi vor Augen zu stellen. So erklärt sich das Präsens, denn die Thatsache der Geschichte lehrt und beleuchtet, so lange es Augen giebt, die sie betrachten, und Gedanken, die sie erwägen. So erklärt sich V. 9; denn nur von der Intensität und definitiven Entschiedenheit der Liebe Christi ist die Rede gewesen. So daß der Schluß berechtigt ist: hat diese Liebe unserer Krankheit abgeholfen durch das Opfer der äußersten Selbstverleugnung, als wir noch Sünder waren, wie sollte sie uns, die wir

als durch sie gerechtfertigte nun gar nicht mehr Gegenstand des Zornes sind, diesem zum Verderben anheimfallen lassen, wenn er dereinst über die Welt ergeht (vgl. 8, 35)? Das Wort ἡ ὀργή bringt den Apostel erst dazu, auf Gott selbst zurückzugehen, von dem die Rede seit V. 6 auf Christum übergesprungen war, und zu zeigen, daß unser Verhältnis zu Gott aus einem durch Gottes Zorn bestimmten eben durch Christi Tod in ein solches des Friedens und der Liebe umgewandelt worden ist, und daß wir nicht sowohl Zorn, als vielmehr sichere Rettung zu erwarten haben, weil nach unserer geschehenen Versöhnung dazu kein neues Opfer Christi mehr erforderlich ist, und weil wir zweitens ja nicht mehr Gottes Widersacher (ἐχθροί), sondern nach unserer Versöhnung Angehörige seiner eigenen Partei sind, die sich seiner als Helfers ausschließlich berühmen, so daß Gott mit unserer Rettung nur seine eigene Ehre und sein eigen Werk wahrt. Hat Gott um seines Sohnes willen und auf seinen doch durch Menschenhände bewirkten Tod hin uns aus Feinden wieder zu Freunden in Gnaden angenommen, so wird er dem bei ihm lebenden, von unauslöschlicher Liebe gegen uns nach V. 6—9 erfüllten Sohne seiner Liebe den Wunsch gewähren, uns, die wir wieder sein eigen sind, die wir uns Gottes jetzt durch denselben Mittler rühmen, durch den Gott uns die Versöhnung in der Gestalt der Geistesgabe eingehändigt hat (ἐλάβομεν vgl. 8, 15), die wir also die Bedingungen seines Friedens in Glaubenstreue halten und uns des so Gegebenen stolz berühmen, vollends in die Gemeinschaft seines Lebens zu retten. Damit lenkt der Apostel, immer sich selbst treu bleibend, mit der ihm eigentümlichen Feinheit der Gedankenverknüpfung und der schriftstellerischen Kunst zu der die Solidität unserer Hoffnung in den Trübsalen erhärtenden Aussage V. 5 zurück, daß wir in der Ausgießung des heiligen Geistes einen Ausbruch des alle bisherigen Schranken zwischen Gott und Menschen durchbrechenden oder überflutenden Liebesaffektes Gottes erfahren haben, welcher uns auf ewig dessen gewiß macht, daß Gottes eigentliches persönliches Wesen die Liebe sei, und daß diese Liebe wie jetzt an unseren Herzen, so dereinst auch an der Welt sich als die die Gestalt der Dinge definitiv bestimmende Macht umwandelnd, rettend, verklärend Genüge thun werde. Diesen un=

vergleichlich kühnen Satz bringt er dem Verständnisse näher durch die im Folgenden angestellte Aufzeigung der Gewalt der göttlichen Liebe an dem geschichtlich vorliegenden Werke des von Gott ausgegangenen Christus und an der durch die Geistessendung in die Herzen kundbar gewordenen Versöhnungswilligkeit, mit welcher Gott der Absicht seines Sohnes bei seinem Liebesopfer, indem er ihn erweckte (4, 24. 25) und ihm den Geist zu senden gab (V. 11), entsprochen hat.

---

8. Der doppelte Dienst in Röm. 7, 25 — 8, 1.

Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας· οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Es sind etwa 25 Jahre, seit ich zu öfteren Malen den griechischen Römerbrief als Ganzes in dem Bestreben gelesen habe, mit dem Apostel in unmittelbare Berührung der Gedanken zu treten, noch öfter habe ich speziell die oben bezeichnete Stelle in ihrem Zusammenhange zu ergründen gesucht, und jedesmal ist mir der Sinn der beiden *ἄρα* verborgen und der ganze Passus ein ungelöstes Rätsel geblieben, das ich zäher festhielt, als die zu seiner Lösung von mir selber ausgedachten Versuche, durch Rückversetzung von 7, 25ᵇ vor V. 24, durch Einklammerung von V. 24. 25ᵃ oder durch Tilgung von V. 25ᵇ die wirre Rede zu klären. Ich konnte mich ja mit der Wahrnehmung trösten, daß namhafte Ausleger und Kritiker thatsächlich das Rätsel auch stehen lassen mußten, wenn sie wie Reiche V. 25 strichen, oder wie z. B. Venema, Lachmann, zuletzt van Hengel V. 25ᵇ hinter V. 23 stellten, und, was viel mehr besagen will, als diese unsere Künste, auf welche kein Alter verfiel, daß schon die ältesten Textzeugen erhebliche Differenzen in der Gestaltung des Wortlautes der einzelnen Sätze darbieten, welche zum größten Teile auf dem Bestreben beruhen, den Text selbst gleich den Sinn ausdrücken zu lassen, den man sich entschlossen oder gewöhnt hatte

darin zu finden. Auch das war keine Lösung, sondern bloß eine Beschreibung des Rätsels, wenn man wie Rückert V. 25[a] für einen Ausbruch des Gefühles hält, nach welchem der Apostel in V. 25[b] rekapituliere, was er vor diesem Ausbruche gesagt. Dieser Ausbruch ist denn doch ebenso in V. 24 spürbar und weder V. 24 noch V. 25[a] bieten, scheint es, eine Thatsache, aus welcher V. 25[b] folgen könnte. Also folgt V. 25[b] aus dem vor V. 24 Vorhergegangenen, aber 8, 1 wieder nicht aus 7, 25[b] und dem darin Rekapitulierten, sondern es gehört mit 7, 25[a] zusammen, so daß also auch hier dazu fortgegangen werden muß, zu behaupten, Paulus statt zu gehen, sei zwei Schritte vor und dann wieder zurückgesprungen, um abermals drei Schritte vorzuspringen. Eben dieses Urteil drückt die kritische Operation aus, welche V. 25[b] vor V. 24 setzt [1]). Wiederum wenn Köllner behauptet, 8, 1 sei

---

1) Wie verwunderlich die Rede des Apostels sich bewege, kann man besonders deutlich an der Art und Weise sehen, wie Lüdemann noch, von der Voraussetzung der herkömmlichen Deutung aus völlig zutreffend, ihren Gang beschreibt. S. 96—99 sagt er nämlich, nachdem er des Apostels Darlegung bis 7, 23 verfolgt hat, der innere Zwiespalt sei vollendet und der Mensch, die sündige todbringende σάρξ als etwas rein Objektives, von ihm Trennbares erkennend, breche aus in den Schrei nach Erlösung aus ihr V. 24 (S. 96), der Mensch wolle los von der σάρξ (S. 98), es dränge alles zu einem neuen Ansatze in der religiös-sittlichen Weiterentwickelung der Menschheit, wir stehen am Übergange zum 8. Kapitel des Römerbriefes. „Kaum gewinnt der Apostel es über sich, den ruhigen logisch geordneten Gang seiner Darlegung innezuhalten (aber schon V. 24 war keine Darlegung mehr, soudern ein Schrei). Anticipierend schon giebt er dem schmerzlichen Aufschrei V. 24 die wirksamste Antithese in dem Jubelrufe: ich danke Gott u. s. w. (V. 25[a]). Aber einmal noch faßt er sich in ruhiger Reflexion und rekapituliert in voller Schärfe den Inhalt von Kap. 7" (nämlich in V. 25[b]). Und S. 108, nachdem V. 25[b] dahin gedeutet ist, daß er die Ohnmacht des Menschen zur Entfernung resp. Überwindung der σάρξ und damit die Notwendigkeit konstatiere: es muß anderswoher Hilfe kommen, heißt es: „und sie kommt. Schon will der Apostel sie verkündigen, aber noch einmal übermannt ihn das Gefühl der Freude und des Triumphes und er bricht schon aus in den Siegesruf 8, 1. Dann aber folgt 8, 3 — die rettende That Gottes" u. s. w. Diese Wiedergabe, welche aus dem lebendigsten Mitgefühl mit der Gedankenbewegung des Paulus erwachsen ist, so lebendig, daß aus den Worten, mit denen Paulus vom 7. zum 8. Kapitel übergeht, die von ihm besprochene

der durch den Satz 8, 2 vermittelte Schluß aus 7, 25[b], so ist das zwar eine rechnungsmäßig richtige Ansetzung des ἄρα in 8, 1 und des γάρ in 8, 2, und erlauben es diese Partikeln, sie in folgende Sätze eines Syllogismus zu verteilen: 1) Die ἁμαρτία hat alle Schuld an meinem Unglück, 2) die ἁμαρτία aber ist nach 8, 2 gebrochen, also (ἄρα) folgt wegen 2 (γάρ V. 2) aus 1 der Satz 3, daß es kein κατάκριμα mehr für diejenigen giebt, in welchen als Christen die Sünde gebrochen worden ist. Aber leider ist dabei weder das ἄρα οὖν in 7, 25[b] berücksichtigt, noch sieht der Satz 7, 25[b] der propositio major: „die Sünde ist an allem schuld" ähnlich. In Wirklichkeit stellt Köllner statt seiner auch vielmehr den weitentfernten Satz 7, 13 an die Spitze seines Syllogismus, ein verschämtes Eingeständnis, daß 7, 25 — 8, 2 nach wie vor ein ungelöstes Rätsel darbieten, ebenso deutlich wie die obenerwähnte Umordnung.

Bewegung des Menschen und der Menschheit aus der Ohnmacht zur Freiheit des Heiles Gottes selbst wie gegenwärtig geschehend herausempfunden wird, veranschaulicht am deutlichsten die Täuschungen, welche der Leser durch den Apostel erlebt. Nachdem derselbe den Aufschrei gethan V. 24, der sich psychologisch als durch die bisherige Darlegung ausgepreßt begreifen läßt, erwartet der Leser, der Apostel werde in ruhiger Darlegung zu dem „neuen Ansatze" weiter gehen. Da er aber unmittelbar einen Jubelruf daneben stellt (V. 25[a]), so sieht sich der Leser getäuscht, „der Apostel gewinnt es kaum über sich", — zu sagen, was man erwartet. Er anticipiert, obwohl eine Aussage über seine Erlösung hinter V. 24 keine Anticipation gewesen wäre. Nachdem das aber geschehen, erwartet der Leser, er werde in triumphierendem Tone nun die Gottesthat nennen, die ihn danken macht; statt dessen faßt er sich noch einmal in ruhiger Reflexion, um in voller Schärfe das Elend zu rekapitulieren (V. 25[b]). Nun da ruhige Reflexion wiedereingetreten, erwartet man mit doppeltem Rechte eine ruhige Aussage über die Gottesthat, die dem rekapitulierten Elende in V. 25[b] ein Ende gemacht hat. Aber nein! Zum zweitenmale wird der Apostel vom Gefühl übermannt und dazu fortgerissen zu sagen und zu rufen, was er hinter 7, 25[b] noch nicht sagen darf. Diese Weise, zu reden, ist schon schlimm genug; weit schlimmer würde sie aber erscheinen, wenn Lüdemann nicht in dem durchaus zu billigenden Bestreben, den Wechsel der Stimmungen des Apostels in sich nachzubilden, geflissentlich vermieden hätte, die logischen Bänder (ἄρα οὖν und ἄρα) hervorzukehren, welche Paulus um und zwischen diese bunten Fragmente gelegt hat.

Daran darf die Genugthuung nicht irre machen, welche van Hengel beim Vortrage seiner hierher zielenden Meinung zu erkennen giebt. Ob ich nämlich V. 25ᵇ vor V. 24 stelle, wie er, oder eine Rekapitulation der vor dem Gefühlsausbruche V. 24. 25ᵃ gegebenen Darlegung darin finde, es ist immer zwischen V. 25ᵇ und der mit V. 23 geschlossenen Entwickelung ein Sprung, der in grellem Kontraste mit *ἄρα οὖν* steht. Man muß schon drehen und modeln, um die Aussagen hüben und drüben einander so entsprechen zu lassen, daß *ἄρα οὖν* als Bindemittel ertragen werden kann. Denn nachdem der Apostel den geistigen Todeszustand veranschaulicht hat, in den er mit Aufleben der Sünde eingetreten ist (7, 9—13), indem er zeigte, daß statt des auf den ohnmächtigen Beifall zum Gesetze beschränkten inwendigen Menschen (V. 22) vielmehr die Sünde das eigentliche Agens in seinem Leben sei (V. 17—20), daß im Begriffe zu handeln trotz seines Wollens des Guten er unterjocht und dem Gesetze der Sünde als Kriegsgefangener ausgeliefert werde (V. 21. 23), kann man doch unmöglich erwarten, daß er denselben Zustand ohne jede Änderung der Bedingungen in V. 25ᵇ als das schiedliche und friedliche Nebeneinanderbestehen von zweierlei Arten des Dienstes in demselben Subjekte zeichne, welche sich ebenso gut mit einander vertragen wie der *νοῦς* und die *σάρξ* als Eigentum eines und desselben Menschen neben einander bestehen. Denn *δουλεύειν* ist hier wie V. 6 das Dienen des Gehorsams. Ein und dieselbe Person (*αὐτὸς ἐγώ*) dient im Widerspruch mit dem bekannten Satze (Matth. 6, 24), daß man nicht Gotte und dem Mammon dienen, Gott und die Welt zugleich lieb haben könne, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert (1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9), den der Apostel doch sonst auch bekennt (6, 16 ff. 2 Kor. 6, 14 ff. Gal. 5, 16 ff.), zweien entgegengesetzten Lebensordnungen, die sich ausschließen (*θεοῦ — ἁμαρτίας*, wie van Hengel selbst treffend bemerkt hat). Er ist klug genug, jedem etwas zu geben, Gotte läßt er den *νοῦς*, der Sünde läßt er die *σάρξ*; aber, frage ich, wem giebt er sich selbst? Geht seine persönliche Neigung mit dem *νοῦς* auf Gott, oder geht sie mit der *σάρξ* auf die *ἁμαρτία*? Der Apostel hat weder das eine, noch das andere gesagt, sondern befiehlt uns das nach aller Analogie Undenkbare

zu denken, daß einer und derselbe der Dienende sei, sowohl da, wo der νοῦς göttlicher Lebensordnung entspricht, als auch da, wo das Fleisch einem Sündengesetze folgt. Möglich ist das nur, wenn er selbst als ein Freier, in sich selbst Einiger über dem Gegensatze des νοῦς und der σάρξ steht und nun in freier Verfügung über diese seine beiden Eigentümer zwei ganz entgegengesetzten Mächten dient. Es ist durchaus unberechtigt, den αὐτὸς ἐγώ mit dem νοῦς zu identifizieren und von der σάρξ zu scheiden (dann wäre ἡ δὲ σάρξ μου im zweiten Gliede notwendig gewesen), wie es unmöglich ist, ihn mit der σάρξ in eins zu setzen. Denn in demselben Maße, als man das eine oder das andere thut, ist nicht mehr αὐτὸς ἐγώ der δουλεύων in demselben Sinne auf der einen Seite des Gegensatzes, wie auf der anderen.

Weiter aber, da sonst der νοῦς doch, soweit er Willensbestimmtheit einschließt (vgl. Lüdemann, S. 15), und das ist wenigstens in V. 21. 22 ausdrücklich gesetzt und in V. 23 tritt der νοῦς als νόμος, also als Norm gebend auf, die Glieder zu entsprechenden Thaten in Bewegung setzt, wie kann da Gotte mit dem νοῦς oder vermöge des νοῦς zu dienen, einer göttlichen Lebensordnung zu entsprechen, anders gedacht und erkannt werden, als in und mit den entsprechenden Lebensbethätigungen? Wir würden also sagen müssen: soweit mein Selbstbewußtsein mein Leben bestimmt, ist dasselbe ein Gottesdienst, soweit aber das dem Selbstbewußtsein fremd gegenüberstehende Fleisch normierend auf meine Lebensbethätigungen einwirkte, ist mein Leben ein Sündendienst. Dann fielen wir in den Fehler, der eben als zu vermeiden bezeichnet wurde, wir identifizierten den αὐτὸς ἐγώ so mit dem νοῦς, daß nur uneigentlich jener als der δουλεύων dem Sündengesetze gegenüber angesehen werden könnte [1]). Sein Tribut an das Sündengesetz beschränkte sich auf das Gebiet der zufälligen Kleinigkeiten und der unfreiwilligen, unbewußten Schwächen. Umgekehrt aber setzt der Apostel einen so gewaltigen Einfluß der σάρξ auf den νοῦς voraus, wenn er V. 5 sagt, daß das Sein

1) Daher sagt auch Weiß, Bibl. Theol. III, 2, 2, § 68d von dem „im νοῦς verborgenen besseren Ich“, es ist also nicht dieses, sondern ein schlechteres Ich im Fleische verborgen.

im Fleische identisch sei mit dem Wirken und Dominieren sündiger Suchten und Leidenschaften in unseren Gliedern, oder V. 14, daß Fleisch zum Stoffe haben identisch sei mit Verkauftsein unter die Sünde, oder daß, indem die Sünde in meinem Fleische wohne, sie in mir wohne (V. 17—20), daß sie da gegen meinen Willen anlaufende Thaten gebäre, daß man sagen muß, sofern unter νοῦς das der Selbstbestimmung zum Handeln vorhergehende Selbstbewußtsein zu verstehen ist, bleibe dem αὐτός ἐγώ für seinen Dienst im Gesetze Gottes nur ein geringfügiger Teil vom Umfange des νοῦς zur Verfügung. Der Apostel hätte also sollen sagen: „sofern mein νοῦς durch das göttliche Gesetz bestimmt und mit dem καλόν als Inhalt erfüllt wird und nicht durch die σάρξ [1]), diene ich göttlichem Gesetze"; das wäre aber eine leere Tautologie, wenn man nicht als selbstverständlich hinzunimmt, daß die Bestimmtheit des νοῦς eine Reihe von Thaten entsprechender sittlicher Qualität zur Folge haben muß, die man als Kultus oder als Dienstleistungen ansehen kann. Dann mußte das zweite Glied so ausgedrückt werden: „mit dem Fleische aber, sofern es erstens überhaupt nicht vom νοῦς regiert wird, also rein physisch unbewußter Weise, und zweitens sofern es in den Stücken, wo es vom νοῦς regiert wird, seine Impulse nicht von dem dem göttlichen Gesetze zugewandten Teile des νοῦς, sondern von dem mit dem νόμος ἁμαρτίας erfüllten oder von der σάρξ bestimmten und korrumpierten anderen Teile des νοῦς empfängt, dem Sündengesetze". Aber wer mag glauben, daß der Apostel das, was ich rein physisch-mechanisch thue, ohne innere Beteiligung meines Bewußtseins allzumal mit demjenigen, was ich vermöge der durch meinen perversen Geist geleiteten sündigen Natur vollbringe, zusammengefaßt habe in den Begriff einer Dienstleistung gegen das Sündengesetz, und daß er trotzdem, daß der Gott zugewandte νοῦς sich in Thaten äußert, an denen die σάρξ nicht unbeteiligt bleibt, und die σάρξ anderseits ihr Gebot empfangen mag von dem der Sünde zugewandten Teile des νοῦς, kurzweg und absolut gesagt habe, er diene mit dem Fleische

1) Vgl. Weiß a. a. O. unter c): „der νοῦς wird selbst getrübt und verkehrt".

einem Gesetze der Sünde, ebenso wie mit dem νοῦς einem Gesetze Gottes?

Wir müssen also, scheint es, den νοῦς anders fassen; der Apostel meint damit nichts Neutrales, das bald τὸ καλόν, bald τὸ κακόν zum Inhalt haben könnte, sondern etwas positiv gut Qualifiziertes und ebenso mit σάρξ den positiv schlechten, weil durch die Sünde besessenen Naturtrieb. In diesem Falle gestattet es die griechische Sprache, in νοῦς den Verstand zu erblicken, als das Vermögen der Einsicht in das, was heilsam und recht, was verderblich und unrecht ist. Als dieses positive Vermögen zu erkennen, was dem αὐτὸς ἐγώ angemessen und was ihm nicht angemessen ist, enthält er Gesetz für das wollende Ich (V. 23). Dann können die Worte nur folgenden Sinn haben: „sofern ich νοῦς bin und habe, diene ich göttlichem Gesetze; sofern ich aber einen nicht durch die Vernunft geleiteten, in blinder Leidenschaft ohne vorgängige Überlegung über den Wert des zu Thuenden zufahrenden Naturtrieb habe, diene ich einem Sündengesetze". Da nun δουλεύειν ein Dienen in Thaten des Gehorsams ist, so würden die Worte im großen und ganzen doch wieder darauf hinauslaufen, daß der Redende, sofern in vernünftiger Überlegung auch in Übereinstimmung mit göttlichem Gesetze handle, sofern in blindem Triebe in Widerspruch mit demselben und also in Übereinstimmung mit einem Gesetze der Sünde. Man könnte darüber wegsehen, daß das δουλεύειν im ersteren Falle doch ein anders zu wertendes sei, als im letzteren; denn in pointierten Sätzen kann man bloß Ähnliches und sonst Geschiedenes geflissentlich als Gleiches bezeichnen, um desto deutlicher den Kontrast in der Umgebung des Begriffes hervortreten zu lassen, wie hier in νόμῳ θεοῦ und νόμῳ ἁμαρτίας. Desto größer ist aber das sachliche Bedenken, daß doch nicht der νοῦς und die σάρξ, wie sie sich begrifflich von einander unterscheiden, ebenso auch thatsächlich durchweg getrennte Gebiete des Handelns zu ihrer Domäne haben. Sie konkurrieren doch auch auf demselben Gebiete, und das Subjekt kann unmöglich in freier Schwebe über beiden bleiben, sondern entweder muß der νοῦς, wie es die zunehmende Bildung der Persönlichkeit mit sich zu bringen scheint, die σάρξ besiegen, oder, wie es das Abnorme ist und nur bei gewissen Such=

ten und Krankheiten beobachtet wird, es muß die σάρξ den νοῦς verschlingen. Im ersteren Falle würde das Gebiet des Gehorsams gegen das Sündengesetz immer kleiner werden, im letzteren Falle dagegen immer größer. Aber so lange der Mensch wirklich noch νοῦς und σάρξ als lebendige Kräfte zur Verfügung hat, wie es durch das δουλεύειν vorausgesetzt wird, so lange müssen noch Handlungen von beiderlei Art neben einander sich finden.

Und nun bitte ich den Leser, diesen Satz V. 25[b], der nach dem eben Erörterten entweder dem αὐτὸς ἐγώ eine freie Verfügung über seinen νοῦς und seine σάρξ zuschreibt, die es ihm möglich macht, mit dem einen Gotte, mit dem anderen der Sünde seine Unterthänigkeit thatsächlich zu erzeigen und so zween Herren zu dienen, in Wirklichkeit aber an sich selbst für sich zu bleiben und sich an keinen zu verlieren, oder dem gebildeten Menschen — und für einen solchen dürfen wir Paulus ohne zu großes Wagnis halten — nachsagt, daß bei allen sittlichen Handlungen, die er in verständiger Besinnung und also im Gehorsam gegen göttliches Gesetz vollbringe, sich doch auch solche finden, die, in blinder Leidenschaft geschehen, ihn als einen dem Sündengesetze Gehorchenden darstellen; ich bitte den Leser, diesen Satz nach der von van Hengel angepriesenen Methode hinter V. 23 zu setzen und sich zu fragen, ob er dem Vorangegangenen gleichartig sei oder gar sich als Folgerung daraus ergebe, wie ἄρα οὖν anzeigt. Ich denke, einen größeren Widerspruch könnten wir dem Apostel nicht aufdichten, als daß wir denselben Mann, der eben nachgewiesen, daß er tot und die Sünde durch das Fleisch das aktuose und lebendige Element sei, das sein ganzes Gebahren treibend bestimme, daß er verkauft sei als σάρκινος an die beherrschende Gewalt der Sünde, unmittelbar danach sagen lassen, er sei ein Freiherr, der in souveräner Verfügung über seine beiden Eigentümer, den νοῦς und die σάρξ, in der klugen Sorge, es mit keiner Partei zu verderben, mit dem einen Gotte, mit dem anderen der Sünde sich dienstbar erweise. Ein ebenso großer Widerspruch, dessen er sich schuldig macht, ist es, wenn er erst veranschaulicht, wie es bei ihm so zugeht, daß er mit dem Willen zwar ausrücke, um dem Befehle seines νοῦς nachzukommen und ihm Heeresfolge zu leisten, daß dann aber eine feindliche Gewalt ihn von seinem

General abschneide, aufhebe und als Kriegsgefangenen dem in seinen eigenen Gliedern seienden Sündengesetze auf Gnade und Ungnade überliefere, so daß er nun in dessen Gefolge wenn auch mit knirschenden Zähnen leiden und handeln müsse, was ihm aufdiktiert wird, und wenn er dann seine Stellung definitiv als eine solche charakterisiert, daß er in beiden Heeren kämpfe, nämlich wenn in verständiger Bewußtheit, dann in Gehorsam gegen den obersten Feldherrn der ersten Partei, und wenn in blindem Naturtriebe, dann in Gehorsam gegen den der zweiten. Das eine Mal leugnet er, daß es zu einem δουλεύειν gegen göttliches Gesetz überhaupt komme, weil er im Begriffe diesen Dienst anzutreten in die Sklaverei des Feindes gerät; das andere Mal sagt er, daß mit dem besseren und überwiegenden Teile seiner Lebensbethätigungen er jenes δουλεύειν gegen göttliches Gesetz vollbringe, mit dem geringeren dagegen den Dienst gegen ein Sündengesetz. Und nun soll er gar das zweite als die unbestreitbare Folge des ersten durch ἄρα οὖν hinstellen wollen! Ich glaube, jedermann wird sagen, der Jammerschrei: „ich unseliger Mensch, wer wird mich retten, den zum Kriegsgefangenen des Sündengesetzes Gewordenen!" in V. 24 sei hinter der ersten Aussage zu erwarten, wie er auch wirklich auf sie folgt, aber nicht der eher stolz klingende Satz des 25. Verses.

Aber, wird man sagen, der Apostel denkt offenbar in V. 21—23, die Kraft des νοῦς beschränkt auf einen Teil des Innenlebens, das δουλεύειν τῷ νοΐ gegen das Gesetz Gottes also muß etwas rein Innerliches sein, dem keine wirklichen Handlungen entsprechen, entgegen dem δουλεύειν τῇ σαρκί gegen das Sündengesetz, welches in wirklichen Handlungen sich vollzieht vgl. z. B. Lüdemann, S. 97. Man modelt also δουλεύειν, dieses Dienen des Gehorsams in einen Begriff um, blaß und weitschichtig genug, um das innere Denken (vgl. z. B. wie Weiß mit δουλεύειν νόμῳ θεοῦ hier gleichsetzt „er erkennt Gott und fühlt sich seinem Willen verpflichtet" oder Lüdemann das δουλεύειν a. a. O., S. 96 darauf zurückführt, daß der νοῦς zwar nicht sein Vermögen, wohl aber seine Willensrichtung (ohne daß es zum Handeln kommt, dem Frondienste der σάρξ entzogen habe) und

das wirkliche Handeln gleicherweise darunter verstehen und jenes in Übereinstimmung mit V. 21—23 Gotte und dieses der Sünde reservieren zu können. Indessen wollte der Apostel ganz allgemein sagen: mit seinem Innenleben diene er göttlichem Gesetze, mit seinem Außenleben einem Gesetze der Sünde, so hätte er nach V. 22 gesagt: *αὐτὸς ἐγὼ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον δουλεύω κτλ. κατὰ δὲ τὸν ἔξω ἄνθρ.* Abgesehen von dem Wertverhältnis, das er sonst zwischen diesen beiden Begriffen statuiert, und welches die Anfügung von V. 24 unerklärlich machte, konnte er so aber hinter V. 20—23 gar nicht reden. Denn daraus, daß ich dem Vortrage eines Redners Beifall schenke in meinem Gefühle, wie V. 22 vom inneren Menschen gesagt ist, folgt durchaus nicht, daß ich ihm und seinen Weisungen gehorche (*δουλεύω*), und in V. 21 sagt Paulus ausdrücklich, daß statt des Guten von ihm das Böse als das allezeit Näherliegende gewollt wird; endlich in V. 23, daß der wollende Mensch gefangen genommen und dadurch gehindert wird, das zu thun, was seinen inneren Beifall hat. Das aber, daß ich durch eine Vergewaltigung gehindert werde, einem Befehlshaber gehorsam zu sein, kann man doch nicht *δουλεύειν* gegen ihn nennen, so lange die Sprache nicht in jedem Munde etwas anderes sagen soll. Und wenn *δουλεύειν* im ersten Gliede sich auf rein innerliche ohnmächtige conatus beschränkt, also höchst uneigentlich gemeint ist, woran sollen wir denn erkennen, daß es im zweiten Gliede eigentlich von perfekt werdenden Handlungen zu deuten sei? Jedenfalls kann ich dann die Thatsache, daß mir dem Christen vom Fleische her versuchliche Willensregungen kommen, die ich niederdrücke, verscheuche, so daß sie nur vorübergehend einen Moment des Seelenlebens mit bestimmten, mit demselben Rechte so ausdrücken: „ich diene mit meinem Fleische einem Gesetze der Sünde". Es liegt auf der Hand, daß man dem nur einmal gesetzten Worte *δουλεύω* beliebig zwei ganz verschiedene Begriffe unterschiebt. Das eine Mal bedeutet es „ich empfinde die Verpflichtung zu gehorchen, thue es aber nicht", das zweite Mal „ich gehorche wirklich trotz inneren Widerwillens".

Wir müssen also weiter gehen und sagen: nach V. 23 kann in V. 25 das *δουλεύειν τῷ νοΐ* nur bedeuten ein Dienen in den Gedanken. In Gedanken, mit meinem Denken diene ich einem

göttlichen Gesetze; hierzu wäre der richtige Gegensatz „aber mit meinem willentlichen Thun einem Gesetze der Sünde". Ich sehe davon wieder ab, daß τῇ δὲ σαρκί dies letztere unmöglich bedeuten kann, und erinnere lieber daran, daß nach dem Früheren Paulus nicht schlechthin seine Gedanken als das Gebiet bezeichnen kann, wo göttliche Ordnung ihn beherrscht [1]. Denn wie konnte nach V. 7—11 die Sünde es anders anfangen, durch das Verbot die Begierde in ihm zuwege zu bringen, außer indem sie neben dem vorgestellten Nichtthun des Verbotenen die Vorstellung oder den Gedanken der Befriedigung erzeugte, die das Thun des Verbotenen gewähre? Wie kann von einem Betruge die Rede sein, außer so, daß ein falscher Gedanke geflissentlich erweckt wurde, der den Einfluß des vom Gebote eingegebenen auf den Willen brach und besiegte? Dann kann unmöglich der Apostel in V. 25^b so absolut das Gedankenleben als einen Dienst gegen Gottes Gesetz bezeichnen, da das Fleisch oder die Sünde im Fleische ja die guten Gedanken durch viel stärkere böse überwindet. Man wende dagegen nicht V. 23 ein, wo ὁ νόμος τοῦ νοός μου positiv gute Qualität habe. Denn da ist nicht im allgemeinen geredet wie V. 25, sondern von dem bestimmten Falle, wo durch den inneren Beifall zum Gesetze (V. 22) ich meinen Willen in bestimmter gottgemäßer Richtung in Bewegung gesetzt finde (τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν V. 21); da ist mein von einem bestimmten Gedanken erfüllter νοῦς mein Gesetzgeber (τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου), nämlich der vom Gesetze Gottes wohlgefällig angeregte. Dieses schließt nicht aus, daß derselbe νοῦς im nächsten Augenblicke, sobald die dem früheren Befehle entgegengesetzte böse Lust sich regt, andere Befehle zu vermitteln dient, sofern ohne seine Mitwirkung die Sünde nicht diejenigen Gedanken hervorrufen kann, welche den Einfluß der vom Gottes Gesetze eingegebenen wiederaufheben. Dieses natürlich nur unter der angenommenen Voraussetzung, daß ὁ νοῦς

1) Auch Lüdemann setzt a. a. O., S. 72 „eine Beeinflussung der Denkthätigkeit durch die sündigen Impulse der σάρξ", und S. 79 sagt er vom νοῦς, das sündige Fleisch setze ihn außer Stand, Gutes zu denken, und erfülle ihn mit argen Gedanken.

hier im allgemeinen das Denken im Gegensatze zum willentlichen Thun bezeichne.

Soll der Apostel wirklich er selbst bleiben, so muß man weiter fortschreiten und sagen: er verstehe unter νοῦς speziell die passive Fähigkeit des menschlichen Denkvermögens, vom Gesetze Gottes wohlgefällig oder angenehm erregt zu werden, das vom Gesetze Gottes Befohlene als gut vorzustellen. Es wäre dann freilich eine sonderbare Breviloquenz, diese spezielle Seite am menschlichen Bewußtsein mit dem allgemeinen im Sprachgebrauche längst für einen viel umfassenderen Inhalt feststehenden Ausdrucke, ὁ νοῦς, ohne jede Näherbestimmung zu bezeichnen. Aber schlimmer ist die daraus folgende Notwendigkeit, den Begriff des δουλεύειν zu entleeren. Denn welcher Deutsche und welcher Grieche wird das ein Dienen oder ein δουλεύειν nennen, welches ich gegen das göttliche Gesetz vollbringe, wenn ich das vom Gottesgesetze Befohlene zwar durch Naturnotwendigkeit als gut denken muß, aber statt dem für gut Erkannten nachzugehen, regelmäßig das entgegengesetzte mir von der Sünde aufgegebene Böse vollbringe? Gerade umgekehrt ist nur dieses letztere Etwas, das δουλεύειν genannt werden kann; aber in demselben Maße, als ich hier δουλεύων bin, habe ich aufgehört, dort einer zu sein, und kein verständiger Schriftsteller kann durch die Absicht, einen pointierten Satz zu bilden, sich je dazu verleiten lassen, das Nichtdienen und das Dienen mit demselben Worte „dienen" zu bezeichnen. Ja, wenn der Apostel gesagt hätte: ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ οὐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, so könnte dieser Satz hinter V. 23 ertragen werden. So wie er jetzt sich ausgedrückt hat, müssen wir den Begriff des δουλεύειν so lange fortgesetzt verdünnen, bis das Wort schließlich nichts anderes bedeutet, als die Brauchbarkeit zu Eindrücken (s. oben S. 188 f.). Das Gottesgesetz hat das Bedürfnis, Eindrücke und Erregungen hervorzubringen, der νοῦς ist gewissermaßen derjenige Stoff des menschlichen Denkens, welcher imstande ist, solche, wenn auch, wie V. 22. 23 zeigen, für das Verhalten folgenlos, in sich aufzunehmen. Er dient dem Gottesgesetze als erregbarer Stoff für seinen Irritationstrieb und die Amphibolie des deutschen Wortes „dienen" fordert dazu auf, dieses passive Verhalten, diese Leidensfähigkeit mit dem handfesten

Worte δουλεύειν zu benennen. Dann kommt schließlich für V. 25[b] dieser Sinn heraus: ich habe also an meinem νοῦς ein Instrument, vermöge dessen ich Eindrücke von göttlichem Gesetze empfange, und an meinem Fleische ein Organ, vermöge dessen ein Gesetz der Sünde auf mich Eindruck macht.

Ich muß gestehen, dieser Satz erweckt mir das Gefühl von einem Redner, der nicht sowohl die Größe seines Elendes, als vielmehr den Reichtum seiner Begabung und seines Könnens nicht ohne wohlgefälliges Selbstgefühl überschlägt, und will so gar nicht zu V. 23 und dem Klagelaut in V. 24 und am wenigsten zwischen diesen beiden Versen passen. Indessen das ist Sache des Gefühles; dagegen wird man eingestehen, daß der Satz nichts für den elenden Menschen in V. 7—24 Charakteristisches sagt — denn jeder Christ kann ihn in dieser Deutung sich ohne Bedenken aneignen (vgl. z. B. Delitzsch, der sonst doch der traditionellen Fassung folgt, Biblische Psychologie 1861, S. 387ff., und Luthardt, Lehre vom freien Willen 1863, S. 406), obwohl er nicht wie V. 24 jammert, sondern wie V. 25[a] danksagt — und daß, weil er an einer Stelle, wo man Wichtiges erwartet, eine platte Allgemeinheit bringt, er überhaupt nichts sagt. Denn nachdem in V. 23 ein wirklicher Dienst des Gehorsams gegen das Gesetz Gottes bereits als unmöglich geworden bezeichnet ist, nachdem wir den für das Gute empfindlichen Menschen bereits bis in die Gefangennehmung begleitet haben, welche ihn willen- und bedingungslos der feindlichen Gewalt der Sünde preisgiebt, da erwarten wir, wenn nicht der Jammerruf V. 24 gleich folgen soll, etwa eine Aussage des Inhaltes, daß also der Mensch so gut wie tot, wie verloren, daß sein widerwärtiges Schicksal nun besiegelt sei, und meinetwegen dieses auch in der Form, daß er ὡς δουλεύσων oder ὁ μελλήσας δουλεύειν τῷ νοῒ νόμῳ θεοῦ also zu einem δοῦλος des νόμος ἁμαρτίας geworden sei, oder daß die Fähigkeit, mit dem νοῦς Eindrücke vom göttlichen Gesetze zu empfangen, völlig vergeblich und bedeutungslos geworden sei gegenüber der Intensität der Einflüsse, welche das Sündengesetz auf den vermöge seines Fleisches dafür auch empfänglichen Menschen ausgeübt habe. Ganz uner-

wartet ist aber der Satz V. 25b, der, als sei noch res integra und habe noch kein Entscheidungskampf zwischen den beiden feindlichen Gesetzen um den in ihrer Mitte stehenden Menschen stattgefunden, uns die beiderseitigen Empfänglichkeiten des Menschen vorhält ohne jede Bemerkung darüber, daß dieselben auf die Dauer sich nicht die Wage halten können, ohne jede Erinnerung daran, daß der Mensch längst Sklave des Sündengesetzes geworden ist, und das in Ausdrücken, die eher einen umgekehrten Ausgang hoffen lassen.

Angesichts dieser Thatsache muß einem doch auf immer die Lust vergehen, V. 25b hinter V. 23 und vor V. 24 zu stellen, zwischen denen kein Nachdenken eine Lücke entdecken kann, zumal von V. 25b sich nach dem Obigen gar kein Übergang zu der Klage V. 24 ergeben will. Denn wo in aller Welt liegt in V. 25b das geringste Gedankenelement vor, das die Idee des *θάνατος* oder gar des *σῶμα τοῦ θανάτου* als eines Gefängnisses mit sich führte? Nicht diese, sondern folgende Gestalt müßte V. 24 hinter V. 25 haben: *τίς με* (oder *τὸν νοῦν μου*) *ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς ταύτης* [1]); dagegen scheint das *αὐτὸς ἐγὼ* in seiner engen Beziehung zu dem als Christ danksagenden Paulus in V. 25a absichtlich darauf hinzudeuten, daß derselbe Mann, der vorher sich so zeichnete, nun als Christ, als so danksagender anderes von sich zu berichten beabsichtige. Dann würde sich der oben aufgezeigte Kontrast des in V. 25b Gesagten zu dem in V. 7—24a Dargelegten aus der Veränderung begreifen, die mit Paulus vorgegangen war, als er Gotte durch Jesum Christum zu danken anfing, wie schon Olshausen V. 25b für den Christen reklamierte. Dazu will sich freilich das *ἄρα οὖν* nicht schicken, durch welches diese Aussage über den neuen Zustand mit dem Vorangegangenen verknüpft zu sein scheint. Aber noch weniger

1) Daher Lüdemann auch in richtigem Gefühle so redet, als ob statt des dastehenden *θάνατος* in V. 24 *σαρκός* dastände „der Mensch will los von der *σάρξ*, die *σάρξ* muß entfernt werden" S. 98. 99, und S. 108 setzt er für *σῶμα τοῦ θανάτου* geradezu *σάρξ*. Daher erklärt es sich auch, obwohl in V. 24 derselbe *θάνατος* beklagt wird, wie V. 9. 10, daß er den Ausruf 7, 24 schon viel trostreicher findet, als V. 10, trotz der *ταλαιπωρία*, die der Apostel ausdrücken will. Ähnlich Delitzsch S. 383.

schickt sich diese Partikel und ebenso wenig die ihm folgende Aussage hinter V. 23 und vor V. 24. Ich bleibe also nach allem Erörterten dabei, daß die scheinbare Ehrenrettung des Paulus, welche man unternommen hat, indem man V. 25[b] hinter V. 23 rückte, keine andere ernstliche Bedeutung hat, als die eines verschämten Eingeständnisses, daß die Aussage ἄρα οὖν, wie sie traditionell erklärt wird, hinter V. 25[a] und vor 8, 1 nicht zu verstehen ist.

Ich hätte mich hiermit getröstet und mich in mein Unvermögen, den Paulus zu verstehen, gefunden. Die Wissenschaft ist lang und das Leben der einzelnen Generationen ist kurz; aller wahrscheinlichen Vermutung nach vergehen noch einige Geschlechter nach uns bis zur endlichen Lösung aller Rätsel. Sie müssen auch etwas zu thun und die Gelegenheit behalten, sich der Entdeckung neuer Erkenntnisse zu freuen, wie wir unseren Vätern gegenüber. Vielleicht finden sie eine Handschrift, welche das Rätsel hier beseitigt, vielleicht lesen sie das 7. Kapitel des Römerbriefes unter einem anderen, dem Standpunkte der römischen Leser und des Paulus entsprechenderen Vorurteile, als wir, und finden so den richtigen Weg. Das Höchste, was wir leisten können, ist, ihnen dadurch vorzuarbeiten, daß wir die Sackgasse recht deutlich beschreiben, in die unsere Weise, den Text zu lesen, uns hinein gebracht hat. Wir hindern sie aber, wenn wir, in der anmaßlichen Meinung, wir selber müßten schon alles verstehen, was Paulus gedacht und geredet hat, die Sackgasse leugnen und uns gebärden, als befänden wir uns auf offener Straße. Aber daß diese meine Privatgrundsätze, die ich mir nicht anfechten lasse, unter vielen anderen auch auf diese Stelle angewandt werden dürften, und daß ich bei meinem non liquet bleiben könne, daran bin ich wieder irre geworden, seit ich gesehen habe, mit welcher Zuversicht so namhafte Exegeten wie Meyer und besonders v. Hofmann hier alles in Ordnung finden und die von uns anderen beklagten Schwierigkeiten für nicht vorhanden erklären.

Es ist nicht nötig, Meyer hier eine besondere Unterhandlung zu widmen, da er in dem Hauptpunkte, nämlich in der Beziehung des ἄρα οὖν auf die unmittelbar vorhergehenden Worte „ich danke Gott durch Jesum Christum unseren Herren" mit v. Hof=

mann denselben Kurs steuert, abgesehen hiervon aber in V. 25b in alter Weise eine Rekapitulation der früheren Beschreibung des Standes unter dem Gesetze erkennt (wie auch Delitzsch a. a. O., Lüdemann u. a. m.). In jener Beziehung gilt das Bedenken, das ich gegen die v. Hofmannsche Erklärung erheben werde, auch der Meyerschen, und was das letztere anlangt, so habe ich oben ausführlich genug nachgewiesen, daß V. 25b, so lange man die Worte nach gemeinem Sprachgebrauche auslegt und nicht nach den Erfordernissen einer von uns erdachten Harmonie mit V. 7—24 verdreht, einen ganz anderen Thatbestand beschreibe, als der vorangegangene Abschnitt und also keine Rekapitulation desselben sein könne. Dagegen verdient v. Hofmann, weil er scheinbar durchweg Neues bietet, eine eingehende Prüfung auf die Haltbarkeit seiner die Beseitigung der Schwierigkeit verheißenden Reproduktion des paulinischen Gedankenganges.

Seine Meinung ist kurz etwa diese: dem Klagerufe V. 24 tritt mit V. 25a die Thatsache gegenüber, daß Paulus Gotte durch Jesum Christum danksagt. Die Erinnerung hieran ist so gut wie die Behauptung, daß er sich in einem durch Jesum Christum vermittelten Verhältnisse zu Gott befinde, in welchem als in seinem wirklichen Besitze er nicht veranlaßt ist, so aufzuschreien wie in V. 24. Hieraus nun „erhellt, er folgert aus dieser Thatsache eben das, was er zuvor über seine Stellung zum Gesetze Gottes gesagt hat, daß er nämlich an und für sich selbst ohne jenes Verhältnis zu Gott nicht weiter kommt, als zu dem oben beschriebenen Zwiespalte und Widerspruche mit sich selbst, innerlich zwar göttlichem Gesetze, aber mit dem Fleische einem Gesetze der Sünde zu dienen. [Denn] er würde Gotte nicht so danken, wie er angesichts seiner Stellung zum Gesetze thut, wenn er an und für sich selbst nicht bloß nach dem inwendigen Menschen, sondern auch mit seiner angeborenen Natur göttlichem Gesetze, statt einem Gesetze der Sünde diente“ (S. 295). Seine Danksagung beweist, daß er an und für sich (ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγώ) nur innerlich göttlichem Gesetze dient, mit seinem Fleische dagegen einem Gesetze der Sünde (V. 25b). Daraus folgt dann 8, 1, daß man um jeglicher Verdammnis, auch derjenigen, welcher der bloß innerlich dem Gesetze Gottes Dienende unterliegt, ledig zu gehen,

nicht auf sich selbst beschränkt, sondern in Christo Jesu sein muß, und daß die in Christo Jesu Beschlossenen schon jetzt während des Lebens im Fleische, in der gegenwärtigen Weltzeit (νῦν) sich des Vorrechtes erfreuen, jeder Verdammnis ledig zu sein (S. 297). Diesen Folgerungssatz (8, 1) bezeugt der Apostel in 8, 2 auf Grund der von ihm erfahrenen Thatsache, daß das Gesetz des Geistes, welcher in Christo Jesu leben macht, ihn vom Gesetze der Sünde und des Todes freigemacht hat.

Man muß gestehen, daß hiermit, wenn auch unter einem für die behauptete Einfachheit der Sache verwunderlichen Aufwande von Hilfsgedanken, aufs genaueste die Partikeln der betreffenden Sätze wiedergegeben sind. Aber v. Hofmann ist eben auch nicht weiter gelangt, als andere Ausleger. Die von ihm herausgebrachten Sätze sind bei ihm wieder gerade so disparat unter einander und gegen das durch die Partikeln ausgedrückte logische Verhältnis sich sträubend, wie wir es auch gefunden haben, und er thut nicht mehr, als daß er, ebenso wie es scheinbar auch Paulus gethan hat, uns befiehlt, die Sätze gegen ihre Natur unter diesen Partikeln zu denken. Was er zur Rechtfertigung beibringt, läuft auf Umsetzung der paulinischen Worte in einen anderen Sinn, als sie haben, und auf eingeschobene Hilfsgedanken hinaus, die dem Paulus fremd und an sich von zweifelhafter Geltung sind.

So setzt er die beiden Sätze: „ich danke Gott durch Jesum Christum unseren Herren, demnach diene ich für mich selbst mit dem νοῦς einem Gottesgesetze, mit dem Fleische aber einem Gesetze der Sünde" in den folgenden ganz andersartigen um: „in Christo Jesu eingeschlossen bin ich über die mir für mich anhaftende zwiespältige Lage hinaus, allein mit meinem inwendigen Menschen göttlichem Gesetze zu dienen, dagegen mit meinem Fleische einem Gesetze der Sünde." Abgesehen davon, daß hier die Wohlthat des Christentums auf die Herstellung des Vermögens, auch mit dem Fleische Gotte zu dienen, reduziert erscheint, während Paulus 8, 7 auch in dem Christen dem Fleische das Vermögen, Gotte zu dienen, abspricht und darum das Fleisch als mitwirkend und bedingend vom christlichen Lebensstande ausschließt, ist in diesem untergeschobenen Satze das ἄρα οὖν rein ausgelöscht. Denn sonst folgert man mit dieser Partikel dasjenige, was einem das

Gewichtige, das definitive Resultat ist, auf das man mit dem Früheren hinaus will. v. Hofmann macht aber das Danken, als Ausdruck desjenigen Thatbestandes zur Hauptsache, in welchem das durch ἄρα οὖν als definitiv gültig bezeichnete Verhältnis seine völlige Aufhebung erhalten hat.

Eine ähnliche durch Homonyma veranlaßte fehlerhafte Umsetzung begeht er bei αὐτὸς ἐγώ. Wenn die griechische Grammatik sagt: „αὐτός beschränkt das ἐγώ auf sich selbst", so meint sie damit, daß die Aussage, das Urteil, welches über ἐγώ als Subjekt ausgesprochen wird, durch die Zusetzung von αὐτός auf dieses Subjekt beschränkt wird, daß der Redende sich bei der Behauptung, aus welchen Gründen auch immer, auf sich selbst beschränkt. Vernünftigerweise geschieht dies entweder, wenn es überflüssig ist, neben dem Redenden der anderen Subjekte zu gedenken, deren Bild mit der Zugehörigkeit des Redenden zu einer bestimmten Klasse in der Vorstellung gegeben ist, oder wenn es klar und wenigstens nicht ausgeschlossen ist, daß von ihnen anderes gilt, als der Redende von sich geltend macht. Hier wird nun im Zusammenhange keiner an Jesus Christus oder, was viel näher läge, an Gott denken, als wären sie diejenigen, welche Paulus von sich ausschließt. Denn sie können nicht als solche in Betracht kommen, welche möglicherweise mit ihrem νοῦς Gotte und mit ihrer σάρξ der Sünde dienen. Vielmehr kann nach Logik und Grammatik αὐτὸς ἐγώ hier nur bedeuten: „von mir selbst gegenüber dem, was von anderen hinsichtlich ihres Ergehens unter dem Gesetze zu sagen ist, oder gegenüber dem, was von den ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Seienden gelten mag, behaupte ich, daß ich mich so und so verhalte". Denn in 7, 1—6 hat er zu solchen geredet, die mit ihm eine Vergangenheit des Lebens unter dem Gesetze hinter sich haben, bevor er erzählt, wie unfruchtbar und elend machend sich dasselbe an ihm erwiesen habe, und nach V. 25 redet er zu denselben sofort von denen, welche in Christo Jesu sind (8, 1). Nur jenen also oder diesen gegenüber beschränkt das αὐτός den Redenden auf sich selbst. v. Hofmann aber setzt diesen grammatischen Terminus um, nicht, wie es philosophischer Sprachgebrauch ist, in eine Beschränkung der Aussage auf das eigentliche Wesen des Subjektes gegenüber seiner empirischen Erscheinung, in welcher dasselbe

immer mit anderem zusammen ist, was ja hier, wo die Aussage ein empirisches Verhalten gegen göttliches und gegen ein Sünden-Gesetz mittelst der thatsächlichen Erscheinung des νοῦς und der σάρξ zum Inhalte hat, auch widersinnig wäre, sondern in eine Beschränkung des Subjektes auf einen seiner zwei möglichen empirischen Zustände. An sich unerlaubt führt diese Beschränkung zu völlig Undenkbarem. Denn ob ich durch Jesum Christum Gotte danke, ob ich durch meinen νοῦς göttliches Gesetz erfülle und durch mein Fleisch Vorschriften eines Sündengesetzes, immer bin αὐτὸς ἐγώ der εὐχαριστῶν, der δουλεύων, denn auch zu jenem habe ich nach 1 Kor. 14, 15 mindestens meinen νοῦς und vielleicht auch meine Zunge nötig, und auf V. 25[a] könnte ebenso gut, ja sollte eigentlich folgen ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ (ἐν Χριστῷ Ἰ.) ἐλευθερωθεὶς πνεύματι δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τὴν δὲ σάρκα σταυρώσας oder τῆς δὲ σαρκὸς κυριεύσας νόμον ἁμαρτίας ἀθετῶ, und kein Grieche würde in diesem Falle an αὐτὸς ἐγώ etwas auszusetzen haben. Können aber vom αὐτὸς ἐγώ unbeschadet seiner „beschränkenden" Kraft so entgegengesetzte Dinge und Zustände ausgesagt werden, auch das in Christo Jesu Sein (8, 1), auch das außerhalb desselben im Fleische Sein (8, 8; 7, 5), weil das Subjekt an sich (αὐτός) ohne die eine und die andere Beziehung gedacht werden kann, indem es aus der einen in die andere übertritt, ohne die Identität mit sich zu verlieren, so ist es platterdings unmöglich, unter dem nackten αὐτὸς ἐγώ, als verstände sich das von selbst, das Subjekt in seinem Sein außerhalb Christi Jesu zu verstehen. Und noch unmöglicher ist es, wenn, wie hier, das folgende Prädikat gar nicht als ausschließender Gegensatz zu demjenigen gebaut ist, das dem Subjekte in Christo Jesu zukommt. Denn das εὐχαριστεῖν ist doch auch ein dienender Gehorsam gegen göttliches Gebot, der mit dem νοῦς vollbracht werden kann. Aus jener Danksagung darf also vielmehr auf das allgemeinere δουλεύειν geschlossen werden: weil ich Gotte thatsächlich danksage, so (ἄρα οὖν) ergiebt sich, daß ich meinerseits (von anderen sehe ich ab) mit dem νοῦς göttlichem Gesetze diene, wobei dann freilich die zweite Hälfte mit δέ wieder das alte Rätsel brächte und Zweck und Ziel dieser Argumentation verborgen bliebe. Aber gefolgert werden mit ἄρα οὖν kann der

Satz V. 25^b nur aus einer Aussage dieser Art: „von Christo unterstützt und geführt diene ich *selbst mit meinem Fleische* Gottes Gesetze“, und ganz sicher dieses auch nur, wenn vorher schon veranschaulicht ist, daß ich, ehe Christus die Führung übernahm, mit meinem Fleische *noch einem Gesetze der Sünde diente*. Dann könnte man V. 25^b etwa deuten: „also komme ich, ich allein für mich, nicht weiter“, obwohl auch dann κατ' ἐμαυτόν deutlicher gewesen wäre. Aber weder ist eine solche konkrete Aussage über Christi hilfreiches Herzukommen vorhergegangen, sondern nur das vieldeutige blasse: „ich bringe Dankopfer“, noch ist vorher der Mensch vor diesem Zeitpunkte als ein solcher gezeichnet, der *nur noch mit dem Fleische* einem Gesetze der Sünde dient, sondern als ein solcher, der Gotte *gar nicht* dient, der vielmehr, trotz eventueller angenehmer Eindrücke, vom Gesetze Gottes (V. 22) wie in Stricken fortgeschleppt wird in die Gefangenschaft des Sündengesetzes (V. 23).

Denn auch darin erscheint die Umsetzung, zu der v. *Hofmann* genötigt ist, daß er, was ich schon oben an anderen Auslegern verwerflich fand, für τῷ νοΐ einsetzte: κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον aus V. 22 und für συνήδομαι in V. 22 δουλεύω aus V. 25^b. Natürlich, denn nur, wenn wir V. 21—24 in den anderslautenden V. 25^b oder diesen in jenen Satz umsetzen, ist es möglich, mit ἄρα οὖν eben das zu folgern, was zuvor als Voraussetzung aufgestellt worden ist. Der Apostel hat aber, so lange seine Worte belassen werden, wie sie sind und was sie sagen, diese an sich überflüssige, unter Umständen vielleicht erträgliche, hier aber den Fortschritt völlig zerstörende dialektische Argumentationsweise nicht angewandt, daß er in V. 25^b wieder in denselben vorchristlichen Stand zurückführte, den er bis V. 24 gezeichnet hatte. Wozu auch, gesetzt, seine Worte lauteten wirklich dahin, was sie ja geflissentlich vermeiden? Natürlich und denkbar wäre es doch nur, wenn er hier aufs neue seinen Ausgang zu weiteren Darlegungen über die Entwickelung des elenden Menschen nehmen wollte; statt dessen steht er aber 8, 1, als verstehe sich das nach V. 25^b von selbst, mitten in dem Christenleben und seiner Seligkeit, von der er doch als der in 7, 25^b Redende absolut nichts wissen kann. Seine rückläufige Argumentation wäre also

ein rein müßiges dialektisches Rechenexempel, wie wenn ich sage: nehme ich zu gegebenen 4 hinzu 1, so habe ich 5, also sind mir ursprünglich bloß 4 gegeben gewesen (weil 5—1 = 4), und er hätte sich nicht viel geschickter ausgedrückt, als wenn ich dieses Zahlenverhältnis in ein konkretes Beispiel mit benannten Größen folgender Art einkleidete: „Ich armer Mann soll 5 Mark bezahlen und habe nur ihrer 4, wer wird mir aus dieser Verlegenheit helfen? Ich danke meinem Nachbar durch seinen ältesten Sohn. Demnach werde ich für mich allein zwar meinem Gläubiger mit 400 Pfennigen gerecht, aber 100 bleibe ich ihm schuldig. Gar keine Verlegenheit besteht demnach schon jetzt für die mit meines Nachbars Sohn Befreundeten."

Denn auch den Sprung zu 8, 1, der nun erst recht offenbar wird, schafft v. Hofmann nicht weg und erklärt er auch nicht. Er gesteht selbst S. 297, daß aus V. 25ᵇ, auch wenn man ihn, wie er selbst, als Beschreibung des Todeszustandes, der Verdammnis faßt, vermöge deren der Redende unfähig ist, das Gute zu thun und genötigt ist, das Böse zu thun, das nicht folge, daß die, welche in Christo Jesu sind, jeder Verdammnis ledig gehen; wohl aber folge das, „daß man, um jeder Verdammnis ledig zu gehen, nicht auf sich selbst beschränkt, sondern in Christo Jesu sein muß". Auch hier sind die Worte des Apostels in einen anderen Gedanken umgesetzt, als den sie selbst ohne fremde Hilfe bekunden. Nach dem Parallelismus der beiden ἄρα liegt es am nächsten, in 8, 1 eine allgemeinere Aussage über die in Christo Jesu zu sehen, welche aus der vorhergehenden konkreten über den αὐτὸς ἐγώ, sei es weil zwischen beiden das Verhältnis des Vorbildes zum Nachbilde, d. i. allgemeiner ausgedrückt ein solches der Gleichartigkeit, oder das eines ausschließenden Gegensatzes besteht, gefolgert wird. Das erstere ist nicht ausgeschlossen, da αὐτὸς ἐγώ nicht den auf sich selbst, auf seine eigene Fähigkeit beschränkten vorchristlichen Menschen bezeichnet, wie wir gesehen haben, sondern den Paulus, der er selbst sein kann den unter dem Gesetz Stehenden, sowie denen gegenüber, welche in Christo Jesu sind, je nachdem das, was er in 7, 25ᵇ von sich aussagt, ihn auf die eine oder die andere Seite stellt. Diese Aussageform setzt v. Hofmann aus einer Bezeichnung von thatsächlich Seiendem um in

eine Maxime, in einen Heischesatz, der da sagt, was sein soll, aber nicht der einfachen Form des Ausrufes, welcher den Worten entsprechen würde. Denn diese lassen sich, falls man οὐδείς nach οὐ φονεύσεις im Gebote dulden kann, so umschreiben: „fort also jetzt mit jeder Verurteilung derer, die in Christo Jesu sind! Es darf keinem Menschen, vielleicht auch Gotte nicht mehr beikommen, die in Christo Jesu zu verurteilen". Indessen so wird man nicht erklären wollen, weil, wenn dieser Satz aus 7, 25ᵇ als aus solchem gefolgert werden sollte, was Paulus von sich, dem Christen und christlichen Vorbilde, sagt, es jedem Menschen zustehen würde, den Christen die Vollkommenheit abzusprechen; denn sie dienen ja immer noch mit dem Fleische einem Sündengesetze. Sagt aber Paulus 7, 25ᵇ von sich, dem vorchristlichen jüdischen Menschen, so ist absolut nicht einzusehen, was daraus für die völlige Unverdammlichkeit der Christen folgen sollte. Denn erstens ist der Zustand des Paulus oder vielmehr sein thätiges Verhalten in 7, 25ᵇ durchaus nicht als verdammlich oder teilweise zu verurteilen charakterisiert, und zweitens ist von dem Verhalten der in Christo Jesu ja mit keinem Worte die Rede und am wenigsten ist es als ein solches bezeichnet, bei dem mit dem Fleische keinem Sündengesetze mehr gehorsamt wird. Will man aber 8, 2 eng dazu ziehen und hier das Vermißte finden, so erwidere ich, daß es da nicht αὐτούς, sondern ἐμέ heißt, Paulus also von sich redet und nicht wie V. 1 von den Christen überhaupt, zweitens daß V. 2 nicht erzählt, wie die Christen sich verhalten, sondern daß Paulus eine Befreiung aus der Sklaverei erlebt hat (7, 23), und drittens, daß diese Befreiung ja nicht dafür bürgt, daß der Befreite nun seine Freiheit auch immer behaupte (vgl. 8, 12. 13). Wenn also das „in Christo Jesu sein" nicht selbstverständlich — und nach der Mühe, die sich der Apostel seit 6, 1 gegeben hat, dieses als unablässige Verpflichtung zu erweisen, ist es nicht unbedingt selbstverständlich — jeden Gehorsam gegen göttliches Gesetz ein- und jeden Dienst mit dem Fleische gegen das Sündengesetz als beständiges Verhalten des in Christo Jesu Seienden ausschließt, so fehlt es in 8, 1 an jedem die Lage 7, 25ᵇ ausschließenden Elemente, wie dem Obigen zufolge in 7, 25ᵇ an jedem die Unverdammlichkeit in Christo Jesu

ausschließenden. Wer kann uns denn nach dem Wortlaute hindern, beide Aussagen so zu vermitteln: „in Christo Jesu zu sein, das ist die Bedingung, unter welcher Gott des Menschen inneren Gehorsam gegen das göttliche Gesetz für die volle That nimmt, dagegen den Dienst des Fleisches gegen das Sündengesetz als unwesentlich in der Beurteilung des Menschen außer Rechnung läßt"? Wenn irgendetwas von selbst zu ergänzen war, so ist es nicht dieses, daß der christliche Glaube die Tötung des sündigen Fleisches und den vollen Gehorsam des ganzen Menschen gegen das göttliche Gesetz enthalte, denn dieses will der Apostel erst zeigen, sondern das, mit dessen Erweis er zu Ende gekommen ist, daß nämlich dem an Christum Jesum Gläubiggewordenen die überströmende Gottesgnade seinen sittlichen Defekt nicht in Anrechnung bringt, sondern den Sünder, den Unvollkommenen für gerecht erklärt (s. oben zu 3, 24; 5, 1. 2).

Das haben denn auch die Alten richtig herausgefühlt, daß die Christen hier nach Seiten ihres vom Dienste des Fleisches gegen das Sündengesetz befreiten Verhaltens gedacht sein wollen und haben aus 8, 4 (so urteilte schon Mill) *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* der Bezeichnung *τοῖς ἐν Χρῷ. Ἰ.* hinzugefügt. Auch bei den Auslegern, welche diese Worte verwerfen, wirken sie wie ein Gespenst fort, indem sie aus dem Satze 8, 1 einen Gegensatz des Verhaltens zu dem in 7, 25ᵇ herauslesen, oder wie v. Hofmann die Verdammnis, von der 8, 1 die Rede ist, mit dem Todeszustande 7, 11 identisch setzen und diesen in 7, 25ᵇ gezeichnet finden, obwohl dieses den Worten nirgends anzusehen ist.

Ebenso wenig ist dem Satze 8, 1 anzusehen, daß er ein Heischesatz von dieser Form ist: „man muß also in Christo Jesu sein, um jeglicher Verdammnis erledigt zu sein". Damit ist das Gewicht von *οὐδὲν νῦν κατάκριμα* umgelegt auf *τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰ.* und umschrieben, als stände da *ἐν Χρ. Ἰ. εἶναι δεῖ τοὺς πᾶν κατάκριμα ἐκφευξομένους.* Aber an diesen Umsetzungen ist es noch nicht genug. Das Wort *κατάκριμα* muß aus „Verurteilung" verändert werden in „Verdammnis" als Zustand, weil angeblich 7, 25ᵇ einen Todeszustand, einen Zustand der Verdammnis schildert, welcher für die Christen als solche aufgehoben

ist. Aber das οὐδέν setzt voraus nicht, daß absolute Verdammnis außerhalb Christo sei, sondern daß nur nicht absolute Unverdammlichkeit. In der That würde 8, 1 aus 7, 25ᵇ korrekt gefolgert werden können, wenn es da hieße: „außer Christo komme ich schon so weit, mit meinem νοῦς der Verdammnis ledig zu werden, nur aber mit meinem Fleische bleibe ich darin stecken; demnach kann es für die in Christo Jesu gar keine Verdammnis geben". Es ist doch rein willkürlich, da 8, 1 die höchste Stufe „absolut keine Verdammnis" angiebt, in 7, 25ᵇ nicht die nächst höhere zu sehen und nicht zu betonen „bis soweit komme ich schon" (vgl. Lüdemann, S. 98 u. 108), sondern umgekehrt zu betonen „ich komme nicht weiter". Aber v. Hofmann hat selbst gefühlt, daß diese Auffassung von 7, 25ᵇ, wonach nur teilweise Verdammlichkeit gesetzt würde, zu der Voraussetzung nicht stimme, daß Paulus hier gerade so von sich sage, wie 7, 21—24. Deshalb redet er ganz unbestimmt, der αὐτὸς ἐγώ „unterliege doch einem solchen Urteile der Verurteilung". Da er aber als gewissenhafter Exeget dem οὐδέν doch seinen richtigen Gegensatz gegen eine bloß teilweise Befreiung von der göttlichen Verurteilung lassen wollte, so erfindet er für das kleine νῦν einen Gegensatz der Zukunft, wo Gott auch die freisprechen werde, welche ohne Christum nicht weiter im Leben gekommen sind, als das Gute zu wollen. Diese haben jetzt schon als das Gute Wollende eine gewisse Exemtion vom Gerichte, gänzlich freigesprochen werden sie erst im letzten Gerichte, die christliche Gemeinde ist dagegen schon jetzt gänzlich jeder Verurteilung ledig. Es liegt auf der Hand, daß dieser Gegensatz erfunden und dabei νῦν wieder, welches doch nach 7, 6 den Gegensatz der Gegenwart zu dem in V. 24 beklagten Zustande der Vergangenheit bringen muß, in ἤδη umgesetzt worden ist. Und außerdem muß es als Verwirrung erscheinen, den sittlichen Zustand des in 7, 25ᵇ Redenden als κατάκριμα aufzufassen und dasselbe Wort bei der Zeichnung der noch nicht jetzt, sondern erst künftig zu Befreienden als Urteil Gottes im jüngsten Gerichte zu deuten. Denn wer da freigesprochen wird, der Verurteilung entgeht, kann nicht schon vorher verurteilt und in dem der Exekution entsprechenden Gefängnis- oder Todeszustande gewesen

sein. Und wenn für die, welche dann nicht freigesprochen, sondern der Strafe überantwortet werden, schon jetzt κατάκριμα in Gott besteht, sofern Gott ja ihr Treiben mißfällig bei sich abschätzt, wie will man es dann rechtfertigen, zu sagen, „für die Christen bestehe gar kein solches κατάκριμα“? Kann ein Christ nicht fallen, kann er die Freiheit des Glaubens nicht mißbrauchen, das ihm anvertraute Gut der sittlichen Befreiung aus der Sündenknechtschaft nicht vergraben, verschleudern, und soll dann Gott kein κατάκριμα für die betreffenden Handlungen haben? Denn so lassen sich doch die Worte umschreiben 8, 1: die Christen haben für nichts, was sie auch thun, ein verurteilendes göttliches Votum zu besorgen. Aber so gewiß wie Gott die Sünde κατέκρινεν nach V. 3, so gewiß gefallen die Gotte nicht (V. 8), welche den Geistesbesitz nicht dazu benutzen, durch Tötung des Fleisches ein neues Leben für sich zu begründen, sondern fortwährend noch dem Fleische ihren Tribut zahlen (V. 12 ff.). Wenn solche sterben werden (V. 13), so mißbilligt sie Gott jetzt und wird er sie dereinst öffentlich verurteilen. Hiernach sollte man denken, der Apostel widerspreche seinem eigenen Grundsatze (14, 10—12), daß jeder Christ für sich selbst vor dem Richterstuhle Gottes Rechenschaft ablegen müsse, wenn er hier, jedes künftige Gericht ignorierend, sagt, den Christen werde alles nachgesehen, sie seien schon jetzt vor jeder Verurteilung sicher.

Das soll er nun freilich nicht, und darum werden die Worte οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ so gedreht, als ob der alte Zusatz „die nicht nach dem Fleische wandeln u. s. w.“ doch zu Recht bestände; man tilgt ihn äußerlich, aber legt ihn in jenen Ausdruck hinein, der doch durchaus nicht danach angethan ist, und so schiebt v. Hofmann ein „für die, die nicht auf sich selbst beschränkt, sondern in Christo Jesu sind“, falsch und erfolglos zumal. Erfolglos, denn eine Verurteilung ist nur ausgeschlossen, wenn in Christo Jesu sein bedeutet „in Christo Jesu ganz und gar die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllen“ (8, 4); aber „in Christo Jesu sein“ ist dem „Auf-sich-beschränkt-sein“ gegenüber kein aktives Verhalten, sondern ein Seinszustand, der, weil er kein Zwang ist, sondern Wiederherstellung der Freiheit (nach 6, 18; 8, 2) gewährt, die Möglichkeit eines neuen Verlustes oder des Miß-

brauches der Freiheit und damit eines κατάκριμα nicht ausschließt. Falsch, denn nach 7, 5. 6 steht „in Christo Jesu sein“ dem „im Fleische sein“ gegenüber, und αὐτὸς ἐγώ kann beides, kann im Fleische sein und kann, diesem abgestorben, in Christo Jesu sein; aber nicht steht „in Christo Jesu sein“ einem αὐτὸς ἐγώ sein als einem Beschränktsein auf sich selbst gegenüber. Denn wer nicht in Christo Jesu ist, der ist nicht nackt an sich, sondern er ist dafür im Fleische, und da wer in Christo Jesu ist, derselbe ist, der zuvor im Fleische war, so ist der Betreffende an und für sich nicht mehr im Fleische, als er in Christo Jesu ist. Wäre es aber der Fall, so hätten wir doch immer nur den Gegensatz des beschränkten und des gesteigerten Vermögens und es wäre wieder nicht einzusehen, wie die Armut oder der Reichtum an Mitteln und Fähigkeiten bei dem unparteiischen Richter gleichbedeutend sein sollte mit Verdammlichkeit oder Unverdammlichkeit.

Endlich wenn wir bedenken, daß 8, 3 auf V. 2 folgt, so ist es unerklärlich, daß derselbe Mann sagen sollte, durch den Geist des Lebens in Christo Jesu sei er vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit worden, der in 7, 25^b sagte, er mit eigenen Mitteln ohne Christum sei schon so weit gekommen, daß sein νοῦς dem Gesetze Gottes gehorche, und in 8, 1, die Christen seien darum selig, daß sie mit Christo nun auch derjenigen Verurteilung ledig gehen, welche der noch andauernde Sündendienst des Fleisches nach sich ziehe. Dort wird der Mensch durch Christum erst vom Gesetze der Sünde befreit, hier wird nur noch der Sündendienst des Fleisches aufgehoben, nachdem ohne Christum schon die Aufhebung dieser Knechtschaft für den νοῦς erreicht, oder gar nicht eingetreten ist; denn der in 7, 25^b redende Mensch dient, er selbst bereits mit seinem νοῦς göttlichem Gesetze und nicht einem Gesetze der Sünde.

Ich glaube, der Leser wird aus diesen Erörterungen mit mir zu der Überzeugung gekommen sein, daß nach der Erklärung v. Hofmanns die Worte des Paulus in demselben Maße noch rätselhafter geworden seien, als sie ohnehin schon waren, in welchem er neue Mittel gesucht und aufgeboten hat, sie begreiflich erscheinen zu lassen. Ist die Probe für eine gute Erklärung die,

daß man der Reproduktion der Gedanken des erklärten Schriftstellers mit dem Gefühle folgt, so würde man auch von Satz zu Satz fortschreiten, so ist die Reproduktion unserer Stelle durch v. Hofmann so geraten, daß man weder die schriftstellerische Art des Paulus begreift, noch auch die Gedanken, mit welchen der Erklärer ihm zuhilfe kommt. Jene erscheint wie ein grundloses dialektisches Experiment, und diese widersprechen aufs grellste der sonstigen Klarheit und schriftgemäßen Lehrweise des in Anlage und gewissenhaftem Fleiße unvergleichlichen Bibelforschers.

Was das erste anlangt, so entspricht es der Natur des menschlichen Erkennens, welchem immer nur einzelne Punkte unmittelbar gegeben sind, daß es mittelst des Syllogismus die fragmentarischen Erkenntnisse zu einem zusammenhängenden Ganzen zu erweitern sucht. Von dem Nahen und unmittelbar Gewissen geht es aus, um durch Beobachtung seiner Beziehung zum Ferneren und nicht unmittelbar Gegebenen, auch dieses Fernere und nicht Unmittelbare in den Kreis der gewissen Erkenntnis hineinzuziehen. Ein vernünftiger ernsthafter Schriftsteller, der nicht logische Formeln ersinnt, um die Denkgesetze zu veranschaulichen, sondern einen Zusammenhang der Sachen, einen Fortschritt der Erkenntnis darlegen und herstellen will, wird daher nie auf die Thorheit kommen, das, was er als unmittelbar in der Erfahrung gegeben geschildert hat, um anderes neuerdings Hinzugekommenes damit zu verknüpfen, anstatt nun zu folgern, was sich aus diesen zwei Gewißheiten ergiebt, vielmehr eben das aus dem zweiten zu folgern, was er als erstes gesetzt hat. Es wäre eine Thorheit, denn erstens schritte er zurück, statt vorwärts, und zweitens hat das zweite ja nur als zweites zum ersten seine bestimmte Bedeutung. Löscht er diese Beziehung aus und macht das zweite zum allein Gegebenen, so daß das erste nicht mit ihm gedacht wird, so kann kein Engel vom Himmel und keine Macht der Erde aus dem isolierten und nunmehr veränderten zweiten das verloren gegebene erste wiederherstellen. Eben diese Thorheit aber hat Paulus begangen. Nachdem er in 7, 7—24 seinen Zustand unter dem Gesetze als einen solchen des Todes geschildert hat, der ihn nach einem Retter schreien läßt, also als einen thatsächlich gegebenen, den man nicht beweisen, sondern nur bezeugen kann,

den der Leser auf die bloße Versicherung hin glauben muß und, wenn er ihn nicht glauben will, auch nicht durch logische Mittel andemonstriert bekommen kann, fügt er dazu die andere neue Thatsache, daß er, der so geschrieen hat, Gotte durch Jesum Christum dankt. Ihre Bedeutung hat dieselbe nur durch ihre enge Beziehung zur ersten, sofern der Dankende eben der ist, der zuvor geschrieen hat; als der nach einem Erlöser Rufende, eines Erlösers Bedürftige und sich thatsächlich bedürftig Fühlende und Zeigende dankt er Gotte. Mit diesem zweiten Thatsächlichen ist also das erste Thatsächliche nicht aufgehoben, nicht aufgegeben, nicht ausgelöscht, sondern die feststehende Gewißheit, ohne Christum im Tode zu bleiben, ist die bleibende Grundlage desjenigen Bewußtseins, aus welchem heraus Gotte durch Christum gedankt wird. Statt nun aber fortzuschreiten, geht Paulus nach diesem zweiten, als sei ihm das erste inzwischen ungewiß geworden, zu diesem zurück und sonderbarerweise nicht, um es abermals als thatsächlich gegeben in Erinnerung zu bringen, sondern um es aus dem zweiten zu folgern, seine Gewißheit also von der Gewißheit des zweiten abhängig und dadurch aus einer erfahrungsmäßigen unmittelbaren zu einer nur mittelbaren zu machen. Ein durchaus illusorisches Verfahren! Denn wenn das zweite, das Danksagen nicht schon von selbst das Danksagen des ohne Christum sich verloren Wissenden, nicht das im Verfolge dieser ersten Gewißheit Hinzukommende ist, sondern von V. 24 abgetrennt allein für sich stehen soll, so folgt nach keiner erdenklichen Regel der Gedankenverknüpfung aus der Thatsache meines Dankens, daß ich mich ohne den in kläglichem Zustande befinde, dem ich danke. Denn ich kann Gott für hundert andere Dinge danken, als dafür, daß er mich aus einem jammervollen Zustande gerettet hat. Mein Danken beweist also weder für das sonst nicht wahrnehmbare Vorhandensein eines solchen, noch auch für das Ende des etwa vorhanden gewesenen. Wenn V. 25ª nicht der spezielle Dank für die Beendigung des in V. 24 beklagten Zustandes ist, so kann ein Danken in diesem Zustande und bei seiner Fortdauer gedacht werden für jede Erleichterung des zu tragenden Unabwendbaren, für jedes Trosteswort, für jeden Freundlichkeitsbeweis, für jeden Zuspruch, der auf ein Leben jenseits dieses Elendes

verweist und dann folgt mit nichten, daß das Elend bloß verursacht sei durch die Isolierung des Menschen auf sich selbst und absolut schwinde, sobald Gott oder Christus durch irgendeinen Akt der Teilnahme die Isolierung aufheben.

Aber wenn dieses Schlußverfahren auch nicht illusorisch wäre, wie es offenbar ist, was will der Apostel denn damit erreichen? Will er sich selbst durch Erinnerung daran, daß er Gott danksage, in der trübseligen Gewißheit, daß er an sich selbst im Sumpfe stecke, um so gewisser machen, nachdem er sich zuvor thatsächlich als einen solchen dargestellt und darüber gejammert hat? Gewiß nicht! Denn niemand vergewissert sich erst durch seine Dankvisite bei seinem Nachbar, daß er ohne dessen Hilfe das nicht erreicht hätte, wofür ihm zu danken er hingeht. Oder werden die Leser um seiner Versicherung willen, daß er danke, ihm eher glauben, daß er an sich im Todeselend sitze, als auf die ausführliche, spannende, lebenswahre und das Mitgefühl aufs heftigste anregende direkte Zeichnung seines Elends? Ganz gewiß nicht! Denn diese Zeichnung können sie durch Vergleichung ihrer selbst nachempfinden und erproben, viel besser als die blaß und vieldeutig ausgedrückte Versicherung des Dankens, und wenn sie jener keinen Glauben beimessen, wie sollten sie aus dieser und um dieser willen erschließen, was erst, wenn es thatsächlich ist, dieser einen konkreten Sinn und wirkliche Bedeutung verleiht?

Indessen der Apostel hat solche Thorheit nicht begangen, denn er sagt hinter ἄρα οὖν nicht eben das, was er vor V. 25ᵃ als dem zweiten als erstes gesetzt hatte, sondern gegen seinen Willen und gegen seine Worte läßt man es ihn sagen, indem man für V. 25ᵇ die Anfangsworte phantasiert: „ich in meiner Beschränktheit auf mich selbst komme nicht weiter“ und die dastehenden Worte: „mit meinem νοῦς diene ich göttlichem Gesetze, mit meinem Fleische aber einem Gesetze der Sünde“ mit den anderen identifiziert „trotz meines inneren Beifalles zum Gesetze Gotte werde ich dem Gesetze meines νοῦς entrissen und als Kriegsgefangener dem Sündengesetze ausgeliefert, ein beklagenswerter Mensch, eine unrettbare Beute sicheren Todes“! Und doch liegt es auf der Hand, daß, wer dauernd mit seinem νοῦς Gottes Gesetze gehorcht, insofern nicht der Herrschaft seines vom Gesetze Gottes

wohlgefällig angeregten νοῦς gewaltsam entzogen und er selbst zum Kriegsgefangenen des Sündengesetzes in absolutem Sinne gemacht ist.

Aber auch auf v. Hofmanns eigene Gedanken hat die offenbar falsche Ausdeutung der Worte des Paulus einen die Klarheit und Richtigkeit beeinträchtigenden Einfluß geübt. Dies ist besonders an zwei Punkten auffällig. Durch die falsche Identifizierung der Lage in 7, 25[b] mit der in 7, 14—23 läßt er sich bestimmen (S. 300), zu sagen (im wesentlichen ebenso Lüdemann a. a. O., S. 96. 97 u. a.), hier werde ein Sündendienst geschildert, welcher bloß ein Dienst mit dem Fleische, aber nicht ein solcher mit dem inwendigen Menschen ist, das Subjekt stehe hier also höher und anders da, als in dem Augenblicke, den 7, 9—13 schildert, obwohl doch das davon hätte abhalten sollen, daß das vermeintlich höher stehende und sittlich weiter gekommene Subjekt in V. 24 den Todeszustand noch immer bejammert, den es sich nach V. 7—13 zugezogen hat. Und wenn v. Hofmann (S. 296 f.) den Todeszustand V. 24 in der Unfähigkeit, das gewollte Gute, und in der Gezwungenheit, das nichtgewollte Böse zu thun, findet, so bezeichnet offenbar V. 9 ff. den Eintritt in diesen Zustand. Worin kann denn nun der Fortschritt bestehen? Offenbar in gar nichts anderem, als daß das vorher sich frei und lebendig fühlende Ich sich nunmehr gebunden und lebensohnmächtig in fremder Gewalt findet. Aber das ist ja eben der bei gleichem Leibesleben vorher und nachher eintretende Tod, daß solche Veränderung mit dem Ich vorgegangen ist. Seit dieser Tod da ist, steht das Subjekt, findet und fühlt es sich so, wie V. 14—24 geschildert ist, von einem Fortschritte darüber hinaus zu einem Gottesdienste mit dem inwendigen Menschen, welcher ja doch, wenn ein wirklicher innerer Dienst, dann auch innere Thätigkeit und inneres Leben ist, wird nichts gesagt und kann auch nichts gesagt werden. Denn das οὐκέτι (V. 17) drückt nicht ein „später“ aus gegen den Todeszustand, welcher V. 13 gesetzt ist, sondern gegen das „früher“, welches vor dem Eintritte des Todes liegt. Früher war was ich that auch mein Wille, ich war also selbst der Lebendige, Thätige, fühlte mich als solchen, jetzt bin nicht mehr ich selbst der Lebendige und Wirkende, da

das, was von mir geschieht, mir ja zuwider ist, sondern die in mir wohnende Sünde. Demnach schiebt v. Hofmann zwischen den nach V. 13 eingetretenen Todeszustand und den in 8, 2 berichteten Akt der Befreiung oder den Eintritt desjenigen Zustandes, dem der Dank 7, 25ª entquillt, ein weiteres Stadium der Entwickelung des Subjektes ein, welches in seinem Wesen und Umfange nur undeutlich zu bestimmen scheint; auf der einen Seite enthält es einen Fortschritt zum Besseren gegen den erst gesetzten Zustand, auf der anderen enthält es die Fortdauer eines Übelstandes, der erst dadurch beseitigt wird, daß der Geist, den der Apostel sich fort und fort erbitten muß, ihn je und je über die Bedingnisse des Naturlebens hinaushebt und befähigt, sein Wollen des Guten ungehemmt zu bethätigen. Mit anderen Worten, auf der letzten Stufe, der des befreiten Christen ist der Sündendienst mit dem Fleische aufgehoben, der auf der zweiten Stufe, auf welcher der innere Mensch dazu gelangt war, das Gute zu wollen und Gotte zu dienen, oder ihm das Gute zur inneren Natur geworden war (S. 301), noch fortdauerte. Aber dieses scheinbar Klare erscheint deshalb dunkel, weil nicht bloß der Apostel, wie v. Hofmann selbst wiederholt betont, nicht sagt, wie es zu dieser Stufe komme, sondern weil es auch v. Hofmann selbst nicht sagt und weil wir auch nicht absehen können, durch welche Ursachen der Tote zu dieser relativen Lebendigkeit, der *σάρκινος* zu dieser relativen Geistlichkeit oder wenigstens Angemessenheit zum geistlichen Gesetze gelangen könne. Indem v. Hofmann den Ausdruck gebraucht, das Gute zu wollen sei ihm zur inneren Natur geworden, statuiert er eine Art innerer Wiedergeburt, und indem er erklärt, der Eintritt und die bewirkenden Ursachen derselben müssen außer Betracht bleiben (so auch Luthardt a. a. O., S. 407), da Paulus nur schildern wolle, wie elend der Mensch an und für sich dem Gesetze gegenüberstehend sich befinde, so fühlt man sich versucht zu denken, zumal Paulus nicht einen vergangenen, sondern einen gegenwärtigen Zustand seiner selbst beschreiben soll, diese Umwälzung nicht vom Gesetze Gottes und seinem Eindrucke auf den inneren Menschen herzuleiten, sondern von der Gnade Gottes in Christo, welche in der Wiedergeburt den inneren Menschen erneuert, und ihm

dann je und je durch den Geist dazu hilft, sein neues Wollen des Guten auch in That umzusetzen. Aber das soll man offenbar nicht, denn der Mensch danksagt ja Gotte in Christo nicht für die Erneuerung seines inneren Menschen, sondern lediglich für die Befreiung vom Dienste der Sünde mit dem Fleische, und ohne Christum befindet sich der Mensch schon im Dienste der zwei einander feindlichen Gesetze (S. 299), ja es wird (S. 297) angedeutet, daß die Nichtchristen, welche in der hier beschriebenen Weise das Gute gewollt und sich gesehnt haben, ihres Todesleibes ledig zu gehen, um dessentwillen, was sie hiermit sind und leisten, im Endgerichte freigesprochen werden mögen. Dieses alles zwingt dazu, anzunehmen, daß v. Hofmann jenen Fortschritt, daß dem Menschen das Wollen des Guten zur anderen Natur wird und er mit seinem inwendigen Menschen nun Gotte dient, doch aus der bloßen Einwirkung des Gottesgesetzes auf den ohne Christum seienden Menschen herleitet. Dann ist es aber Advokatenkunst, den Apostel dafür, daß er dieses Verdienst, diese wohlthuende Wirkung des Gesetzes nicht erwähnt hat, mit dem Vorwande zu rechtfertigen, er habe nur zeigen wollen, wie elend der Mensch an sich selbst dem Gesetze gegenüber sei. Mit demselben Rechte darf man ihn der Vertuschung und der Schwarzfärberei bezichtigen, daß er erstens diese Wohlthat, diese Regenerationskraft des Gesetzes verschwieg, um nur seine tötende Wirkung hervorzuheben, und daß er den aus jener Wohlthat erwachsenen Gewinn mit kluger Kunst als einen Bestandteil des menschlichen Elendes der Beschreibung des letzteren einordnete [1]).

1) Was hier und im Folgenden ausgeführt ist, gilt ebenso gut auch gegen Luthardt (a. a. O.) und Delitzsch (S. 380 ff.), welche geradezu diese angebliche Besserung des Menschen auf die Gnade des heiligen Geistes zurückführen, die sich des Gesetzes als Instrumentes bediene; desgleichen gegen Lüdemann, der den νοῦς gar von der Sünde befreit (S. 79), oder (zum Leben?) „erweckt werden" läßt (S. 97), „emanzipiert" zum besseren Wollen, nachdem vorher schon zu besserem Wissen, dieses beides durch den νόμος, der dieses vermöge seiner pneumatischen Natur leiste (S. 96—98). Hierbei ist der Sterbeprozeß, den Paulus schildert, ohne weiteres umgedeutet in einen Belebungsprozeß, und von dem νόμος eine Befreiung des menschlichen Willens in Form einer geschichtlichen Wen-

Was würde endlich für eine Heilslehre hierbei herauskommen? Den heidnischen Sünder spricht Gott aus Gnaden auf seinen Glauben hin gerecht und durch die Wiedergeburt giebt ihm der Geist Christi neues Wollen und neues Vermögen. Dagegen der im Dienste des Gesetzes mit Paulus sich mühende Jude bedarf für seinen inneren Menschen, welcher dem Gesetze Gottes dient,

---

dung ausgesagt, von der der Apostel schweigt. Die genannten Gelehrten, am meisten Lüdemann, behandeln diesen ganzen Abschnitt überhaupt, als hätten sie die Aktionen des Ich oder der es komponierenden Stoffe unmittelbar vor sich, so daß wir die Analyse nach Gesichtspunkten unseres Gutdünkens, zu unseren zufälligen Zwecken anstellen könnten. In Wirklichkeit hat aber Paulus die Analyse der Sachen selbst gemacht und giebt er uns die Formeln für den Befund. Nun können wir freilich die Sache, soweit sie in unserer unmittelbaren Erfahrung gegeben ist, unserseits zergliedern, die Erscheinungen auf allgemeine Ausdrücke bringen und diese innerlich verbinden und dann unseren Befund mit der vielleicht irrigen und unvollkommenen Berechnung des Paulus vergleichen. Aber das ist die Aufgabe des selbständigen christlichen und theologischen Denkens und nicht der Exegese. Da ist es ein verhängnisvoller wissenschaftlicher Fehler, eine reine Einlegung, in die Rechnung des Apostels Faktoren einzuführen, die er selbst ausgeschlossen, und Gesichtspunkte geltend zu machen, unter denen er seine Ansätze nicht gemacht hat. Er will jedenfalls die Sache erschöpfen, jede Hinzuzählung von nicht genannten Elementen und Erscheinungen verdirbt seine Darstellung. Er will darstellen, wie todeselend, wie todesohnmächtig, wie verloren und geknechtet er unter dem Gesetze gewesen. Uns mag das mit einigem Rechte ex parte post als eine Art Geburtswehen zum Heile erscheinen, aber der Apostel will zeigen, wie das Gesetz der das Todeselend vollendende Stachel der Sünde war und das unbeschadet, ja gerade vermöge seiner pneumatischen Natur. Wie sollten wir nun in des Apostels Sinne sagen dürfen, das Gesetz entferne die Sünde aus dem νοῦς, es erwecke denselben zu einem neuen Bewußtsein und Wollen? Vom Gesichtspunkte des lutherischen ordo salutis aus mag es uns frei stehen, in der durch das Gesetz gewirkten Verzweiflung V. 24 etwas Gutes, einen Fortschritt zum Heile zu erblicken und das Gesetz darum zu preisen, aber dem Apostel ist es nicht eingefallen, daß er hier eine das Gesetz empfehlende gute Wirkung desselben aussage. Er will vielmehr zeigen, daß die Christen zum Behufe höherer Sittlichkeit unter das Gesetz stellen nichts anderes heiße, als verlangen, daß sie in die schlimmste Qual vorchristlicher sittlicher Ohnmacht zurückkehren; indem das Gesetz trotz seiner Güte und Geistlichkeit da bloß dazu geholfen habe, das Elend der Sündhaftigkeit zu einem völligen Todeszustande zu steigern, und nicht dazu ein neues Leben zu wecken.

nicht der Gerechtsprechung aus Gnaden, sondern nur für seinen Fleischesdienst gegen das Gesetz der Sünde, er bedarf der Wiedergeburt nicht für seinen wollenden inneren Menschen, sondern nur der kräftigenden Unterstützung des Geistes, um seinen Willen entsprechend zu bethätigen. Unmöglich kann der Glaube, unmöglich Christus und die Gabe des heiligen Geistes für den jüdischen und heidnischen Christen gleiches Wesen und gleichen absoluten Wert haben, wie Paulus doch bisher mit allem Nachdruck zu erhärten gesucht, wie es seine und v. Hofmanns sonstige Lehre ist, und wie es den römischen Lesern nach Kap. 14. 15 besonders einzuschärfen war.

Soviel Schaden richtet es an, wenn man wie v. Hofmann die beiden Dienste in 7, 25ᵇ in die Schilderung V. 14—24 zurückträgt. Möglich war dies nur, indem er bald den einen, bald den anderen der beiden Sätze betonte mit Unterdrückung des anderen. Unterdrückt man nämlich den ersten, so liegt der Mensch im Tode, er untersteht der Verdammnis, und dieses stimmt mit V. 23. 24; unterdrückt man den zweiten, so steht er da als ein gegen V. 10—13 Fortgeschrittener, zu einer höheren Stufe und besserem Stande Gelangter, der zu bemitleiden ist und dem vielleicht künftig Freisprechung zuteil wird. Und außerdem mußte bei der Schilderung V. 14—22 immer erstens vorausgesetzt werden, was doch nicht gesagt und gegen die Natur ist, daß der Wille immer dieselbe Richtung auf das Gute behalte, die er beim Zuspruch des Gesetzes etwa nimmt, auch dann, wenn er das Gegenteil nachher wirklich thut (so auch, scheint es, Lüdemann); und zweitens mußte das billigende Urteil (*σύμφημι* V. 16) zu dem Inhalte des Gesetzesvortrages und die angenehme Berührung des inneren Menschen durch denselben (*συνήδομαι* V. 22) gesteigert werden zu einem *δουλεύειν*, zu einem andauernden Dienste gegen das Gesetz Gottes mit dem inwendigen Menschen, zu einem Zustande, in welchem das Wollen des Guten ihm zur anderen Natur geworden ist. Indessen, was das erste anlangt, so sagt der Apostel ja nicht, daß er in dem Augenblicke, wo er das Böse thut, mit bewußtem Willen das Gegenteil beziele, so daß sein Sündigen ein unfreiwilliges, unbewußtes sei, sondern aus der Thatsache, daß das was jedesmal beim Sündigen, bei

der Übertretung des Gesetzes herauskommt, etwas anderes ist, als er sich gedacht hat, und etwas anderes, als er gerne möchte (ὃ μισῶ), ergiebt sich ihm, daß er bei seinem sündigen Handeln selbst nicht weiß, was er handelt (οὐ γινώσκω V. 15), und daß dieses Handeln nicht Ausführung seines eigenen Willens ist (ὃ οὐ θέλω V. 16), sondern daß die Sünde in ihm für ihn denkt und für ihn will, daß er bestimmt ist durch ein Vordenken und Vorwollen der Sünde, daß er also nicht sein eigener Herr mehr ist, sondern verkauft (V. 14), daß er selbst nicht mehr das Lebendige, Wirkende ist, sondern lediglich Instrument der herrschenden allein lebendig wirkenden Sündenmacht in ihm. So gewiß er nun nachträglich in der Sündenthat und ihrem Ergebnis nicht wiederfindet, was er zuvor gedacht hat und gerne möchte, so gewiß darf er von sich sagen, daß sein Urteil in diesem einzelnen Falle dem Gesetze, welches er mit seiner sündigen That verletzte, es bestätige, daß es das Gute gemeint habe und deshalb ein gutes sei (σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός V. 16). Aber damit ist doch nicht ausgeschlossen (vgl. z. B. Delitzsch a. a. O., S. 373), daß sein Wille und sein Bewußtsein vorher bei der sündigen That beteiligt gewesen, ja daß sie mit voller Lust und Entschiedenheit auf den Plan und den Vorwillen der herrschenden Sündenmacht eingegangen sind. Auf keinen Fall aber ist damit gesetzt, daß er Gotte gleichzeitig nach seinem inwendigen Menschen gedient habe, sowenig wir den Dieb, der nach jedem Diebstahl sich sagt: es wäre besser gewesen, du hättest diese That nicht begangen, ohne darum die nächste Gelegenheit und Begierde zu gleicher That zu verpassen, als einen solchen bezeichnen werden, der nach seinem inneren Menschen Gottes Gesetze diene.

Ebenso wenig ist es gerechtfertigt, aus συνήδομαι κτλ. in V. 22 herauszulesen, daß „dem Menschen das Wollen des Guten zur anderen Natur geworden sei". Ich meine, ein solcher will von vornherein, was dem Gesetze kongruent ist, er braucht nicht erst das Gesetz zu hören und durch die davon empfangene angenehme Berührung erst den Impuls zum rechten Handeln zu bekommen. Dagegen der in V. 21—23 Redende hat so wenig das Gute zu wollen zur inneren Natur, daß er geradezu sagt, ihm dem handeln Wollenden liege das Böse und nicht das Gute

bereit, was doch nicht heißt, bereit, um es wider Willen zu thun, sondern um es thun zu wollen, und erst im Kontraste zu dem Bösen, das zu thun und zu wollen ihm viel natürlicher ist und näher liegt, und das er deshalb auch will und thut, erfindet er (εὑρίσκω), kommt er schließlich zu dem Resultat, daß das Gesetz das Gute war, weil seine sündige That sich als das unerwünschte Böse zu fühlen gegeben hat. Diese sonderbare Erscheinung erklärt sich dann (γάρ V. 22. 23) daraus, daß der Redende einerseits im geheimen (daß dieses das wesentliche Element des ἔσω ἄνθρωπος sei, hat Weiß treffend betont a. a. O., § 68, d) sich zwar wohlthätig berührt fühlt, so oft er die Worte des Gesetzes hört (συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον), daß er anderseits aber statt mit dem Gesetze zu wollen, das seinen Verstand bestimmt, sich sofort im einzelnen Falle seiner Freiheit beraubt und mit seinem Wollen und Thun in die Sklaverei des Sündengesetzes abgeführt sieht. Darum hilft ihm das gute Gesetz nicht und muß er jammern V. 24.

Diese Darlegung ist klar, denn wie könnte der Mensch sich mit dem Ergebnis seiner Sünde nach Bewußtsein und Neigung innerlich unbefriedigt fühlen und die sündige That als ein κακόν erkennen, mithin die entgegenstehende Vorschrift des Gesetzes als das Gute, wenn nicht in ihm eine geheime Stimme gewesen wäre, die dem Gesetze zustimmte, als es zu ihm redete, wenn er nicht sein Inneres harmonisch hätte mittönen hören? Nur weil so sein Inneres, aber nicht sein bewußtes Wollen, sondern seine sittliche Gemütsanlage, sein sittlicher Instinkt empfänglich für das vom Gesetz verlangte und aufgegebene Gute ist und darum die Stimme des Gesetzes in der Verborgenheit des inneren Menschen unter allem Geräusche der rege gewordenen bösen Lust, des Denkens, Wollens und Thuns der gegen das bestimmte Gesetz gehenden bestimmten Sünde forttönte, erklärt es sich, daß sie am Ende wieder gehört wird und nun ihr gegenüber der Mensch wie ein in seiner Thorheit Gefangener, von seinem rechten Führer Abgedrängter, von fremder Gewalt Besessener sich vorkommt. Wer will nun dieses συνήδεσθαι als Kennzeichen eines Mannes betrachten, der mit seinem Verstande, mit seinem inwendigen Men=

schen immerzu göttlichem Gesetze diene, eines Mannes, dem das Wollen des Guten zur anderen Natur geworden sei? Der Apostel klagt ja vielmehr, daß ihm das Böse zu thun und zu wollen, so sehr Natur sei, daß er nicht dazu komme, das vom göttlichen Gesetze gebotene Gute thun zu wollen. Jene Deutung des συνήδεσθαι ist nicht besser, als wenn ich denjenigen als einen vollkommenen innerlichen Musiker betrachte, dem nur die äußere Technik der Ausübung fehle, welcher gern gehörte Melodieen zwar jedesmal, wo sie ein anderer ihm vorträgt, wieder mit Lust vernimmt, sonst aber völlig unfähig ist, sie oder irgendeine gesetzlich ablaufende harmonische Tonreihe bei sich und für sich innerlich selbst zu fixieren und zu reproduzieren oder für andere äußerlich als in seinem Geiste präsent darzustellen, der also sonst durchaus unmusikalisch ist.

Der zweite Punkt, an dem v. Hofmann zu Unklarheiten gelangt ist, hängt mit dem ersten aufs engste zusammen und betrifft seine auf das Verhältnis von 8, 2 zum Vorhergehenden gerichteten Reflexionen über die Wirkung des heiligen Geistes. Paulus redet von einer einmaligen That der Befreiung (ἠλευθέρωσεν), die der Geist an ihm vollbracht. Und da er durch dieselbe vom Gesetze der Sünde und des Todes frei wurde, so versteht er darunter offenbar, was er sonst die Wiedergeburt nennt, die Neubelebung des Bewußtseins und des Wollens, als des inneren Menschen, durch Einpflanzung göttlicher Lebenskraft. In diesem Sinne redet denn auch v. Hofmann dem Wortlaute gehorchend und in Einklang mit seiner sonstigen Erkenntnis von einer Veränderung, einer Thatsache der Vergangenheit, die Paulus erlebt hat, indem der Geist Christi in ihn zu wohnen kam (S. 296). Man sollte denken, daß der ἐγώ (denn με heißt es V. 2) dadurch ein- für allemal eine andere sittliche Natur bekommen habe; aber indem v. Hofmann nun weiter behauptet, der Christ lebe bloß nach einer Seite in Christo Jesu, nach der anderen aber im Fleische, und nach dieser sei er ein das Gute Wollender, aber in die Bedingnisse des gemeinmenschlichen Naturlebens eingeschränktes Ich (S. 301), setzt er offenbar, was das erste wiederaufhebt. Denn dann ist das Ich mit seinem Wollen wirklich nicht befreit, nicht wiedergeboren, nicht verändert, sondern, was

v. Hofmann in anderer Weise gegen Philippi (S. 300) mit gutem Rechte abwehrt, es ist nur zweierlei Beziehung des einen und selben Ich eingetreten und zu der zu seinem eigenen natürlichen Vermögen und Unvermögen die andere der sein eigenes Vermögen steigernden, sein Unvermögen aufhebenden Unterstützung Christi durch seinen Geist hinzugekommen. Und da dieses keine leere Abstraktion sein soll, also doch im realen Leben sich ausprägende Gegensätze, die menschliche Seele nun aber einmal so geartet ist, daß sie nur einen der in ihr vorhandenen Gegensätze jedesmal als den dominierenden erträgt, das wirksame Vorhandensein beider also nur an dem Wechsel ihrer Zustände und Bethätigungen erkannt werden kann, so kommen wir doch unvermeidlich wieder auf einen Wechsel derart hinaus, daß der eine und selbe Mensch bald als Nichtchrist, bald als Christ sein Leben gestaltet. Dann ist er selbst aber auch nicht definitiv Christ geworden, sondern es haftet ihm an, Nichtchrist zu sein, und es gelingt ihm nur durch den Beistand von oben in vielen einzelnen Fällen, im Widerspruch mit dieser Natur so zu leben, als ob er ein Christ sei. Die Freiheit des neuen Menschen, die Wiedergeburt, die Neubelebung schweben nur als Möglichkeit und ideale Bestimmung über ihm, sie sind ihm jenseitig und nur in Christo Realität, wenn auch für ihn aufgehoben, und nur in einzelnen glimpses, mögen deren auch noch so viele sein, gelingt es ihm, sie als seine Zustände zu erfahren und zu bekunden. Daher redet denn v. Hofmann anderseits so, daß der Geist Christi „nur je und je sich als Geist seines eigenen Lebens dem Christen erzeige", ihn über seine Bedingtheit hinaushebe und zur Kraft werde, seinen Willen des Guten zu bethätigen, und schweigt er davon, daß das Wollen des Wiedergeborenen durch die Immanenz des Geistes als der lebendigen Gabe der Liebe Gottes eine neue Richtung, einen neuen Inhalt erhalten hat, und um ein anderes Zentrum kreist als bisher. Und weiter redet er so, daß der Mensch der Einwohnung des Geistes bedürfe, um sich nicht an der Vollbringung des ihm zur anderen Natur gewordenen Wollens des Guten durch seine ererbte Natur hindern und statt dessen zum Bösen treiben zu lassen. Diesen Geist habe er nicht wie seine angeborene Natur zueigen ohne sein Zuthun, sondern er müsse

sich ihn fort und fort erbitten. Da ist nicht bloß verschwiegen, sondern, wie es scheint, ausgeschlossen, daß sonst erst durch die Einpflanzung des Geistes das Wollen des Guten zur zweiten, neuen Natur wird; vielmehr steht der Mensch ohne den Geist innerlich schon fertig da als ein neuer, darum braucht er nur noch für die äußere Durchführung seines inneren Wesens die Hilfe des Geistes, und da das Herz des Guten schon ohne den Geist voll ist, so kann der Geist sich auf einzelne Succurse beschränken, zu denen ihn den Fernen der Christ im Notfalle herbeiruft. Denn der Geist wird nicht als ein= für allemal geschenkte Gottesgabe, als Quelle, Macht und Unterpfand der Freiheit und der Gotteskindschaft im Menschen angesehen, als welcher er uns mindestens persönlich ebenso nahe und so zueigen ist, wie unsere ererbte Natur, sondern als eine ab und an zu suchende und zu gewinnende Begeisterung und Kräftigung unseres auf seine Selbstdurchsetzung gerichteten Willens des Guten. Sind wir nun ohne ihn hierzu nicht imstande und haben wir als Christen ihn nicht in und mit unserem Wollen und Bitten schon in lebendiger Aktivität in uns, so ist klar, daß wir nicht ein= für allemal vermöge der durch die Gottesthat in Christo Jesu V. 3 ermöglichten Geistesausgießung befreit worden sind, wie V. 2 sagt. Und doch kann der Christ nicht beten ohne durch den heiligen Geist; vielleicht hindert ihn schon die natürliche Beschaffenheit seines Wesens am Beten oder am erhörungsgewissen Gebete, und ermöglicht erst der in ihm wohnende Geist die unmittelbare Berührung seiner Seele mit dem lebendigen Gotte, die ihm dann erhöhte Begeisterung für die Durchsetzung seines guten Willens einträgt (8, 26 ff.). Sollen wir nun annehmen, der Christ bitte als natürlicher Mensch ohne den Geist in erhörlicher Weise um den Geist, um dann in Erfüllung dieser Bitte unter dem Beistande des nun über ihn gekommenen Geistes ein Gebet zu thun, das besser und erhörlicher ist, als das zuvor unter den natürlichen Bedingnissen unternommene und durch den Erfolg gerechtfertigte?

Es sei ferne von mir, v. Hofmann nachzusagen, er lehre so unklar und schriftwidrig. Aber wenn er der sonst klare und schriftgemäße Lehrer hier durch seine exegetische Beziehung von 8, 1. 2 zu 7, 25^b zu solchen Widersprüchen gegen sich selbst und

gegen die Lehre des Paulus genötigt wird, um sie dadurch begreiflich zu machen und zu rechtfertigen, so muß jene Erklärung grundverkehrt sein, weil sie zu grundverkehrten Konsequenzen führt. Sie ist es aber ohne die Berücksichtigung dieser Konsequenzen für jedes unbefangene Auge, welches einen Unterschied zu machen versteht zwischen einem Manne, der durch den Geist des Lebens Jesu Christi erst vom Gesetze der Sünde und des Todes frei geworden ist, der also vorher ein Gefangener und Sklave des in Sünde und Tod bestehenden Regierungssystemes war, und zwischen einem Manne, der mit seinem inwendigen Menschen von der Herrschaft dieses Systemes frei göttlichem Gesetze, aber mit seinem äußeren einem Gesetze der Sünde dient. Diese grundverschiedenen Erscheinungen hat die v. Hofmannsche Erklärung nach dem teilweisen Vorgange der früheren Ausleger ebenso falsch identifiziert, wie die des Redenden in 7, 25^{b} und des in 7, 14—24. Und ganz natürlicherweise, denn da die Erscheinung 8, 2 mit der in 7, 14—24 zusammengehört, so muß wer die in 7, 25^{b} mit der einen jener beiden zusammenbringt, sie auch mit der anderen konfundieren.

Ich hoffe, der Leser ist bei dieser weitschichtigen Aufdeckung der Rätsel, welche die zuversichtlichsten Auflösungen des im paulinischen Texte vorliegenden Problemes uns zu ihm hinzu aufgeben, nicht ungeduldig geworden. Denn schon das ist ein nicht gering zu achtender Gewinn, erkannt zu haben, daß die Textworte an sich zu jenen Unklarheiten nicht veranlaßten, sondern nur die willkürlichen Umdeutungen, die sie durch die Ausleger erfuhren. Damit ist die Hoffnung gegeben, daß, wenn wir die Fehlerquelle entdecken können, aus welcher diese Umdeutungen hervorgegangen sind, ein Einblick in den Text sich aufthue, für welchen die bisher gefühlte Schwierigkeit und Unordnung nicht mehr vorhanden ist.

Diese Fehlerquelle ist nun entschieden der Zusatz zu 8, 1 *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Diejenige Auffassung des Textes im Altertum, nach welcher wegen des Fleischesdienstes im Gesetze der Sünde der Satz 7, 25^{b} dem nichtchristlichen Menschen angehören mußte, fand in 8, 1 den Gegensatz des Christen ausgedrückt. Da es aber an sich und nach dem

Folgenden unmöglich erschien, daß dem Christen, er möge sich verhalten wie er wolle, keinerlei κατάκριμα mehr drohen solle, da er nur insofern von aller Verurteilung frei ist, als er des in Christo ihm geschenkten Vermögens zu einem gottgemäßen Wandel gebraucht, so erschien ein Zusatz nötig, der diese Bedingung ausdrücklich feststellte. Denn daß der Apostel dieselbe stillschweigend gedacht habe, ergab sich aus dem von ihm durch ἄρα νῦν gekennzeichneten Verhältnisse des ausschließenden Gegensatzes zwischen dem in Christo Jesu Sein und dem Doppeldienste in 7, 25ᵇ. Charakterisierte dieser das Verhalten und den sittlichen Lebensstand des Nichtchristen, so mußte, da nach 8, 4 der Apostel selbst den sittlichen Stand des Christen als ein Wandeln nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste charakterisiert, der Begriff „die in Christo Jesu Seienden" zum vornehmsten Merkmale eben dieses Verhalten, das „nicht nach dem Fleische Wandeln" haben, und eine Glosse dieses Inhaltes konnte im Sinne des Apostels selbst seinen Worten die rechte Deutung zu sichern scheinen. Denn schon äußerlich kennzeichnet sich dieser Zusatz als solcher durch die verschiedene Gestalt, die er in den dafür bürgenden Autoritäten hat. Ganz, mit beiden Seiten des Gegensatzes wie in E. K. L. P und bei späteren Korrektoren von Sin. und Claromont. macht er den Eindruck der ängstlichen Entlehnung aus V. 4, der Sorge für die Gleichmachung von V. 1 und V. 2, obwohl doch die zweite Seite des Gegensatzes bei der überwiegenden Betonung des zweiten Dienstes in 7, 25ᵇ unmotiviert war. Ursprünglicher ist daher derjenige Text zu achten, welcher die die Beseitigung des κατάκριμα benennende erste Hälfte, die Worte μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, allein hat. Aber ihre Stellung schwankt, sofern die syrische Übersetzung diese Worte voranstellt und dann erst ἐν Χρῷ. Ἰ. folgen läßt in der richtigen Erwägung, daß nur die Worte „in Christo Jesu" als Ausdruck der in Christo Jesu historisch gegebenen Möglichkeit eines solchen Wandels V. 2 mit 1 verknüpfen können, nicht aber die Worte „den nicht nach dem Fleische Wandelnden", indem in V. 2 nichts hieran erinnert. Die anderen Zeugen dagegen, Alex. Clarom. Vulg., haben die Worte hinter ἐν Χρῷ. Ἰ.

Diese demgemäß nach ihren Entstehungsgründen begreifliche,

hinsichtlich ihres Umfanges und ihrer Stellung unsichere exegetische Glosse kann nun weder Wort des Apostels gewesen sein, noch auch dafür gelten, seinen Gedanken wiederzugeben. Denn erst in V. 4 führt er mit dem Gewichte der Neuheit als Charakteristikum der Christen der Rechtsforderung des Gesetzes gegenüber dieses ein, daß sie nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln und daß darum jene in der Christen Wandel sich erfüllen könne. Dieser Wandel aber und diese aus ihm fließende Möglichkeit ist dadurch begründet, daß Gott in Christo die Sünde indem das Fleisch verurteilt hat, um die Erfüllung des Gesetzes möglich zu machen in dem Kreise derer, welche durch den Lebensgeist Christi befreit und mit lebendigmachender Kraft angehaucht jenes ein- für allemal vollzogene Gottesurteil nun auch für sich gelten lassen, indem sie nicht mehr dem Fleische, sondern allein dem Geiste bestimmenden Einfluß auf ihr sittliches Verhalten verstatten. Durch V. 2 und 3 wird es dem Redner erst möglich, gerade diesen kurzen und unmittelbar hinter 7, 25^b noch unverständlichen Ausdruck für den Wandel der Christen zu bilden und damit das Thema seiner weiteren Ausführung festzustellen. Dagegen in 8, 1 hätte er verwirrt. Der Apostel hat zwar schon vom Fleische gesprochen als dem, was abgethan sei in Christo, aber vom Geiste Christi als dem lebendigmachenden, neue sittliche Freiheit herstellenden, das Vermögen zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben des Menschen darreichenden Besitze des Christen zu reden hat er sich geflissentlich auf das 8. Kapitel verspart. Und vollends konnte er nicht dem *δουλεύων* in 7, 25^b den *μὴ κατὰ σάρκα περιπατῶν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* in 8, 1 als denjenigen gegenüberstellen, in den jener durch die Befreiung in Christo verwandelt sei. Denn jener kann ja doch nicht vom Dienste seines *νοῦς* gegen das Gesetz Gottes befreit werden sollen; aber auch nicht hinsichtlich seines *νοῦς* vom Gesetze der Sünde, denn anders als der in 8, 2 Redende untersteht er diesem nach dieser Seite gar nicht, vielmehr ist er schon in dem Dienste des Gesetzes Gottes, in welchen einzutreten der andere noch erst durch Befreiung befähigt werden muß. Nur hinsichtlich seines Fleisches könnte er einer Befreiung vom Gesetze der Sünde bedürfen; aber wozu diese Befreiung des Fleisches, da doch das Fleisch Gotte nicht dienen kann und

der andere statt einer Befreiung seines Fleisches vielmehr eine Verurteilung desselben erlebt hat, durch die er erst befreit wurde und seine Freiheit in der Freiheit vom Fleische als der lebendigen treibenden Macht über seinen Willen, die zum Bösen führt, besteht? Stände jener Ausdruck hinter 7, 25b, so würde man sich versucht fühlen, die Gegensätze von νοῦς und σάρξ mit denen von πνεῦμα und σάρξ zu vereinerleien, obwohl πνεῦμα der göttliche Geist, νοῦς der menschliche nach einer bestimmten Seite ist. Denn der in 8, 1 Gemeinte hat immer noch sowohl νοῦς als σάρξ zueigen, und bei 7, 25b ist an sich nicht ausgeschlossen, daß der Dienst mit dem νοῦς auf Grund der Einwirkung von πνεῦμα geschieht (vgl. oben Delitzsch), ebenso wie wir uns in 8, 1 die Wirkung des Geistes auf den sittlichen Wandel nur vermittelt denken können durch eine solche auch auf den νοῦς (vgl. Lüdemann, S. 137 f.). Aber freilich dann reduzierte sich der sachliche Unterschied zwischen beiden Gestalten auf den aus den Ausdrücken αὐτὸς ἐγώ im einen und ἐν Χρῷ. Ἰ. im anderen Falle hervorgehenden, und man sähe nicht ein, weshalb der Apostel die übrigen Ausdrücke variiert hätte, da sie nun den Blick von dem wesentlichen Unterschiede anderswohin lenken. Also will er gerade in diesen verschiedenen Ausdrücken auch die Verschiedenheit zeichnen. Dann ist aber σάρξ in 7, 25b ein Begriff von anderem Umfange, als in 8, 1. Dort ist es die leibliche Natur, sofern sie gegen und ohne das verständige Bewußtsein (νοῦς) den Menschen im Handeln bestimmt; hier dagegen ist es der ganze Mensch, wie er ohne Christum und vor der Befreiung durch den Geist sich in Denken, Wollen, Handelsgewohnheiten empirisch ausgestaltet hat. Nicht von diesem, auch nicht von seiner Denkweise, geschweige von seinen tierischen Begierden läßt sich der Christ bestimmen, sondern vom Geiste. Dann kann aber der Apostel nicht das μὴ κατὰ σάρκα περιπατεῖν in 8, 1 geschrieben haben, um den Christen in Gegensatz zu dem 7, 25b Redenden zu stellen. Denn die σάρξ, die hier gesetzt wird, ist ein anderer Begriff als die σάρξ, die dort verneint wurde und nach allgemeiner logischer Regel ist die Setzung nicht zugleich Ausschließung des Nichtseins, und die Leugnung nicht zugleich Ausschließung der Setzung bei einem und demselben Ausdrucke für das Gesetzte und Geleugnete,

wenn jedesmal unter diesem Ausdrucke etwas anderes verstanden wird, so gewiß ich zu gleicher Zeit sagen kann: „die Sonne geht unter“ und „sie geht nicht unter“, wenn ich das eine Mal die von mir dem östlichen Menschen gesehene Sonne, das andere Mal die von dem westlichen gesehene denke. So hätte auch der Apostel in 7, 25^{b} und 8, 1 nichts einander absolut Ausschließendes gesagt; da er es aber wollen soll, so hätte er sich völlig vergriffen und an einer Stelle, wo die Klarheit des Gegensatzes das größte Bedürfnis ist, ihn nur verworren angedeutet.

Unter diesen Umständen ist unbedingt jener Zusatz, gegen den die ältesten Zeugen Sin. Vat. cod. Ephr. Clarom. und F. G mit ihren Lateinern sprechen, zu verurteilen, aber nicht bloß als Teil des Textes, sondern auch als Deutung desselben, und es ist eine Halbheit, ihn zu streichen und seinen Sinn in das *τοῖς ἐν Χρῷ. Ἰ.* wieder hinein zu interpretieren, wenn auch nur, indem man von denjenigen redet, welche bei ihrem sittlichen Wandel nicht mehr auf sich selbst beschränkt sind; denn im Grunde kommt dieses auf einen Wandel hinaus, dessen Bestimmungsgründe nicht mehr aus dem Fleische stammen, sondern höherer Art sind. Die Worte an sich sagen dies nicht, sie lauten ganz allgemein dahin, daß für die in Christo Jesu Seienden, d. h. nach 16, 7 für die Christen keinerlei Verurteilung bestehe und zu besorgen sei. Sie konstatieren diese Thatsache, dieses Bei-einander-sein des Christseins und des keinerlei Verurteilung Unterliegens, nicht aber leiten sie aus dem Christsein dies letztere als eine wohlbegründete Folge her. Dieser Satz ist nun höchst bedenklich an sich und gegen die sonstige und gleich im Folgenden bezeugte Meinung des Paulus. Denn wenn Gott im Fleische die Sünde verurteilt hat, damit wir die sittliche Freiheit wiedergewännen und sein Gesetz erfüllen könnten, so ist eben dieses unsere Aufgabe und nur, wenn wir ihr uns voll hingeben, trifft uns das *κατάκριμα* Gottes gegen die Sünde nicht; leben wir aber trotz unserer Freiheit wieder nach dem Fleische, so kommen wir unter die von Gott gefällte Verurteilung des Fleisches. Jedenfalls mißbilligt und verurteilt Gott jetzt bei sich selbst und künftig in öffentlicher Exekution jede Sünde, welche der Christ begeht als der von der Knechtschaft und dem Zwange der Sünde Befreite, mit dem Geiste eines neuen Lebens

Begabte. Der Apostel kann also den Satz 8, 1 so nicht als seine volle eigene Meinung ausgesprochen haben. Das ist der Grund, weshalb die Ausleger ihm hier gerade so wie jene alte Glosse mit unerlaubten Supplierungen meinen zuhilfe kommen zu müssen.

Indessen vor jener Glosse haben die ältesten Leser die Worte 8, 1 doch ertragen, es hat also eine Auffassung des Textes existiert, welche jenen Satz nicht als die eigene definitive Meinung des Paulus ansah. Und wenn die Ausleger die Lesarten, welche sich auf zwei Gruppen verteilen, statt sie in kritischer Naivetät als zufällige lapsus calami der einzelnen Schreiber an jeder einzelnen Stelle anzusehen, sich gewöhnt hätten, sie zunächst als Ausdruck zweier verschiedener, einander gefolgter Auffassungen des Textes auszulegen, so würden sie den deutlichen Beweis für die ältere ursprüngliche Deutung in denjenigen Zeugen selbst gefunden haben, welchen sie in der Tilgung der Glosse in V. 1 gefolgt sind. Nur bei zerstückelter Vergleichung der einzelnen Buchstaben kann man dahin kommen, sie in V. 1 zu billigen, wie Meyer, Philippi und v. Hofmann, dagegen ihr σε in V. 2 statt με wie der letztere mit Stillschweigen zu übergehen, oder wie die ersteren aus Verdoppelung der letzten Silbe in ἠλευθέρωσεν zu erklären. Aber sieht man denn nicht, daß με statt σε zu schreiben dem oberflächlichen Leser durch das bisherige Reden der ersten Person aufgedrängt, σε statt με aber ihm verboten wurde, und daß dieses με denselben Zeugen und derselben Auffassung angehört, welche 8, 1 für die definitive eigene Meinung des Apostels nahm und deshalb in die Worte τοῖς ἐν Χρῷ. Ἰ. die Qualität des sündenfreien Wandels hineinlas? Wer nach Sin. Vat. F. G die Glosse getilgt hat, der muß mit Sin. Vat. F. G. f. g auch σε in 8, 2 lesen, um diesen Zeugen gerecht zu werden und ihre Auffassung des Textes zu gewinnen. Sie werden unterstützt durch Peschitta, deren σε zusammen mit der Stellung von μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν vor ἐν Χρῷ. Ἰ. beweist, daß auch hier früher jener Zusatz μὴ κτλ. fehlte. Und wenn cod. Ephr. und Clarom. hier με haben und in 8, 1 doch jene Glosse nicht darbieten, so führe ich sie getrost auf eine Vorlage zurück, in welcher das ursprüngliche σε in με emendiert worden war.

Ist aber σε die ursprüngliche Lesart und gehört es zu derjenigen Auffassung des Textes, welche der späteren vorhergegangen ist, aus welcher der Zusatz in V. 1 stammt, so muß man es nicht bloß in den Text aufnehmen, wie Tischendorf und Delitzsch (Römerbrief hebräisch übersetzt S. יב) thaten, sondern auch den Text danach verstehen und interpungieren, wie sie nicht gethan haben. Die Anrede an den Christen mit σε ist genau so wie 3, 27, wo man sie ebenfalls durch Streichung von σου beseitigt hat (s. oben S. 100); ebenso wie dort haben wir einen Wechsel von Frage und Antwort und V. 2 ist die mit γάρ wie 4, 3 angeknüpfte Antwort, auf die Frage des Christen V. 1, welche der Apostel sich ebenso vergegenwärtigt wie 6, 1; 7, 7 und sonst. Die ältesten Zeugen dachten also 8, 1 mit Frageton gelesen, und nach ihnen müssen wir ein Fragezeichen hinter Ἰησοῦ setzen. Die Frage mit οὐδέν verlangt ein Ja zur Antwort, welches ebenso wie ein Nein! oder Keineswegs! unterdrückt zu werden pflegt, um in der lebhaften Rede sofort zur Begründung zu eilen, so daß der Sinn im Deutschen folgender ist: „So giebt es also jetzt keinerlei Verurteilung mehr für die Christen, es ist ihnen alles gestattet zu thun, was sie nur wollen, auch das Böse an ihnen findet keine Verurteilung?" Und darauf antwortet der Apostel: „Das Gesetz des Geistes, diese Neuordnung hat dich ja aus der alten Ordnung der Sünde herausgerissen, indem Gott eine Verurteilung der Sünde in dem Fleische in Christo mit der Absicht vollzog, daß wir in einem neuen Leben die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllten. Ist dieses der Fall, so kannst du unmöglich so zu fragen und zu denken berechtigt sein." Der Satz V. 2—4 und was folgt vertritt also eine mit folgenden Worten einzuleitende Antwort: allerdings giebt es auch für die Christen eine Verurteilung, vor der sie sich zu hüten haben, es ist nicht jede Verurteilung für sie vorüber und eine abgethane, nie wieder zu besorgende Sache. Auf eine solche Vermutung konnte die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben in Verein mit der am Apostel selbst dargethanen Sündenknechtschaft unter dem unerfüllten Gesetze hinführen. Man konnte die neue Gegenwart (νῦν), aus welcher heraus der Apostel danksagt (7, 25ᵃ), nun darein setzen zu müssen meinen, daß

Gott mit der Vergebung des alten Ungehorsams gegen das Gesetz zugleich, weil sich herausgestellt, daß die volle Erfüllung seiner Ordnung der menschlichen Natur doch unmöglich sei, darauf verzichtet habe, den Christen gegenüber eine göttliche Lebensordnung so strenge aufrecht zu erhalten, daß er sein Urteil über sie von der Beobachtung derselben abhängig sein ließe. Denn wenn Paulus nach Erlösung aus „diesem Tode" gerufen hat, so empfand er die Sündenknechtschaft vor allem als ein Übel, und die göttliche Errettung in Christo kann darin bestehen, daß Gott nicht bloß die bisherigen Sünden vergiebt, sondern indem er für die Zukunft sein wohlgefälliges Urteil von der als unmöglich erwiesenen Erfüllung des Gesetzes unabhängig macht, mithin die Lebensordnung des Gesetzes als conditio sine qua non aufhebt, auch dem Widerspruche der eigenen Beschaffenheit gegen das Gesetz die Qual, den tödlichen Stachel nimmt, so daß der Christ bei unveränderter Fortdauer seines leiblichen Lebens und seiner sittlichen Beschaffenheit doch aus dem Tode errettet ist, den er zuvor bejammerte. Denn da ihn in keiner Weise mehr ein verdammendes Urteil trifft, so hat der Zustand der Sündenknechtschaft, der nur darum sein Tod war, weil er in demselben dem Fluche des göttlichen Gesetzes gegen seine Übertreter unterstand, aufgehört für ihn der Tod zu sein. Durch das Gesetz war er bei Leibes Leben getötet (V. 11), so kann die Aufhebung der Gesetzeserfüllung als der Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und der Billigung des Menschen durch göttliches Urteil in Christo auch die Aufhebung jenes durch das Gesetz dekretierten Todes sein.

Es liegt auf der Hand, daß bei dieser Auffassung von 8, 1 als der eingeworfenen Frage eines Christen, dem der Apostel in V. 2 die seine Meinung widerlegende Antwort giebt, erstens alle bisher gefühlten Schwierigkeiten im Fortschritte der Rede von V. 1 zu allem Folgenden wegfallen, daß zweitens das *οὐδέν* sowie das *νῦν* ihre rechte Bedeutung bekommen, indem sie sagen, daß von nun an, nachdem Gotte für die Erlösung aus jenem Todesurteile des Gesetzes durch Jesum Christum gedankt werden kann, bis in alle Ewigkeit die Christen unter kein *κατάκριμα*

mehr fallen können, während sie vor Christo unter demselben seufzten, und endlich drittens, daß auch der Zusammenhang mit dem Vorangehenden im allgemeinen wirklich derartig ist, daß die Frage 8, 1 wie es die Partikel ἄρα verspricht, ihren Anlaß im Früheren hat. Eben deshalb erhält nun aber auch speziell das Nächstvorangegangene eine Beleuchtung, bei welcher die oben ausführlich aufgestellten Rätsel sich sämtlich lösen.

Zunächst der Satz 7, 25ᵇ, von dem wir zur Genüge gesehen haben, das er weder den vorchristlichen Menschen noch den Christen nach seiner Wahrheit zeichnet, und daß er weder mit der Meinung des Paulus über sich den vorchristlichen Menschen in 7, 7—24, noch mit seiner Meinung über den sittlichen Lebensstand des Christen in 8, 2 ff. übereinstimmt. Es gilt von ihm das Gleiche, wie von 8, 1, daß er keinen definitiven Wert hat, sondern nur den hypothetischen einer vorläufigen Position, durch welche und über welche hinaus die dialektische Gedankenentwickelung zu ihrem Ziele strebt. Er ist ebenso gut Frage, wie 8, 1, und deshalb hinter ἁμαρτίας mit einem Fragezeichen zu versehen, wie nach einer ohne Litteraturnachweis gegebenen, von mir erst nachträglich gefundenen Bemerkung van Hengels (interpret. ep. P. ad Rom. II, p. 124) aus mir unbekannten Gründen schon Macknight und Shuttleworth erkannt haben sollen. Ich habe hier und trotz wiederholten Suchens auch in Göttingen nichts von diesen Gelehrten in Erfahrung bringen können [1]). Wer auf die Pedanterie der alexandrinischen Gram-

1) Erst längere Zeit nach Absendung meines Manuskriptes kam ich in die Lage, Genaueres zu erkunden und hier in Form einer nachträglichen Anmerkung mitzuteilen. Nachdem ich gefunden, daß van Hengels Quelle nur gewesen sein können das Buch Macknights: „A new literal translation of all the apostolic epistles“ (Edinb. 1795, 4 voll. 4⁰) und das Buch Ph. Rich. Shuttleworths: „A paraphrastic translation of the apostolic epistles with notes“ (1829; 5th ed. 1854) wandte ich mich durch die Güte meines verehrten Kollegen und Freundes Prof. Dr. Hoffmann an einen ihm befreundeten Gelehrten in London mit der Bitte, die betreffenden Werke im British Museum einzusehen und mir auf folgende Fragen Bescheid zu geben: erstens, wie Macknight Röm. 7, 25 übersetze; zweitens, ob er auch das ἄρα in 8, 1 fragend fasse; drittens, ob er in 8, 2 σε oder με lese; viertens, wie er die fragende Fassung von 7, 25 begründe; fünftens, ob

matiker etwas giebt, muß also den Anfang des Satzes ἆρα οὖν und nicht ἄρα οὖν schreiben, denn das ἀρα hat den es von ἄρα

Shuttleworth für dieselbe Fassung noch besondere Gründe hinzubringe. Auf diese letzte Frage erhielt ich die Antwort, daß in der dritten Auflage London 1834, welche allein nachgesehen werden konnte, S. 33 Röm. 7, 25; 8, 1 so wiedergegeben sei: „thus it is that my spiritual nature is of necessity at variance with my carnal", „there is therefore no longer any condemnation" etc. Diese Umschreibung zeigt deutlich, daß Shuttleworth hier an Fragen gar nicht gedacht hat, wie auch mein Berichterstatter zu meinem Satze: „Sh. is said to read ἀρα as a question" ein Fragezeichen an den Rand gesetzt hat, um anzudeuten, daß weder eine ausdrückliche Bemerkung, noch die Interpunktion eine fragende Fassung verrate. Es kann dieselbe also höchstens in einer älteren oder jüngeren Ausgabe vertreten sein. Auf keinen Fall ist von Shuttleworth eine Förderung zu erwarten. Anders ist es bei Macknight, der zwar nach der Antwort „no!" auf die zweite und „μὲ" auf die dritte Frage 8, 1. 2 anders versteht als ich, aber in der entschiedenen Verwerfung der herkömmlichen Auffassung von 7, 25 völlig mit mir übereinstimmt. Er übersetzt nämlich: „Do I myself then as a slave serve with the mind the law of God but with the flesh the law of sin? By no means!" und giebt dazu folgende Anmerkung: ‚Here ἀρα is a particle of interrogation. This question is an inference from what the apostle has said concerning his being delivered from the body of death through Jesus Christ. Being delivered, do I myself then as a slave serve with etc. Translated in this manner, interrogatively the passage contains a strong denial, that the person spoken of, after being delivered from the body of this death, any longer serves, as formerly with the mind only, the law of God and with the flesh the law of sin in his members, whereas, translated as in our English bible: ‚So then with the mind I myself serve the law of God, but with the flesh the law of sin' it represents *the delivered person* as still continuing in the very slavery to sin, from which he says he was delivered by God through Christ, and utterly *overturns* the inference drawn chap. VIII, 1 from what is said in this passage: (v. 1) *there is therefore now no condemnation* etc. (v. 2) *for the law of the Spirit* etc. — But if those to whom there is no condemnation, *walk not according to the flesh, but according to the Spirit* it surely cannot be said of such in any sense, that *with the flesh they serve the law of sin;* so that the common translation of v. 25 *is utterly wrong and even dangerous.*" Ich begrüße diese unerwartete Zustimmung zu meinen Ausführungen mit großer Freude und sehe darüber weg, daß Macknight in 8, 1. 2 den unechten Zusatz, das unechte μὲ und die Aussageform für V. 1 festhält, daß er das ἄρα in 8, 1 als eine Folgerung faßt aus einem hinter 7, 25 bloß er=

unterscheidenden Nachdruck des Fragetons, ebenso gewiß wie der Satz „wirklich also kam er" das „also" mit einem geringeren Tongewichte versieht, als die Frage „also wirklich, er kam?" Und in dieser Unterscheidung haben die Grammatiker recht, während die Bezeichnung des verschiedenen Tones deshalb pedantisch genannt werden muß, weil sie doch nur der fragmentarische Anfang eines unendlichen und unmöglichen Unterfangens ist, des nämlich alle Nuancen der gesprochenen Rede in entsprechenden Schriftzeichen auszudrücken.

Wir haben also in den beiden parallelen Sätzen mit ἀρα zwei einander parallele Fragen vor uns, welche sich so zu einander verhalten, wie das zweite ἄρα anzeigt, daß nämlich die zweite aus der ersten folgt, mit ihr gegeben ist. In der ersten ist ein konkretes individuelles Verhältnis hypothetisch gesetzt, und in der zweiten wird fortgeschritten zur Setzung der darin erscheinenden allgemeinen Regel, auf welche man also hinauskomme, ein überaus natürliches und oft beobachtetes rhetorisches Verfahren. Bei dieser Auffassung erklärt sich nun, daß die erste Frage einen Satz enthält, der weder auf den vorchristlichen, noch auf den christlichen Menschen paßt, jenes nicht, denn es wird auf den christlichen Menschen aus dem Vorhergehenden geschlossen, und dieses nicht, denn der Apostel widerlegt im Folgenden, daß dieses die wahre christliche Position, und lehnt es ab, daß die Regel 8, 1 aufzustellen sei. Es ist also begreiflich, daß 7, 25ᵇ, als definitive Aussage und nicht als hypothetische Frage gedacht, absurd klingt. Weiter aber stellt sich so auch erst die richtige Auslegung dieses Satzes heraus. Denn wenn 8, 1 die allgemeine Regel ist, welche mit der Bejahung der vorhergehenden Frage zugestanden wird, so

---

gänzten und besonders betonten μὴ γένοιτο (by no means), daß er nicht erklären kann, wie der Apostel dazu kommt, eine so wichtige Thesis, aus der 8, 1 gefolgert werden soll, eine so kategorische Verneinung, wie 7, 25ᵇ sie als definitive Meinung des Apostels über den Befreiten enthalten soll, in der Form einer vexierenden oder unsicher tastenden Frage auszusprechen, und daß er endlich wie die bisherigen Ausleger durch Einschiebung von as formerly den in 7, 25ᵇ frageweise gesetzten Zustand des Menschen mit dem vor V. 25 beschriebenen thatsächlichen identifiziert. Diese Übelstände fallen bei meiner Erklärung sämtlich fort.

ist αὐτὸς ἐγώ ein einzelner Christ als solcher, aus dessen Gebaren allein auf die Maxime geschlossen werden kann, daß der Christ überhaupt keinerlei Verurteilung mehr zu fürchten habe. Wenn der Christ sich's genügen lassen kann, mit seinem verständig reflektierenden Bewußtsein göttlichem Gesetze zu dienen, und im übrigen seinem Fleische die Zügel schießen lassen darf zum Gehorsam gegen den fordernden Trieb der Sünde in seinen Gliedern, so daß diese tödlichen Gegensätze neben einander bestehen, der Wert der einen Seite durch den Unwert der anderen nicht, wie es doch vor Augen liegt, aufgehoben wird, dann gilt allerdings von den Christen doch wohl der Satz, daß Gott ihnen nichts mehr verübelt, sie in keinem Stücke mehr mißbilligen will. Mit der einen Absurdität ist die andere gesetzt. Dann muß aber einer und derselbe Mensch diese beiden Fragen stellen, nämlich der Christ, dem der Apostel in 8, 2 sagt, daß das neue dem Christen geschenkte sittliche Vermögen dabei außeracht gelassen sei; dieses setze die Möglichkeit und damit von Gotteswegen die unverbrüchliche Aufgabe, in keiner Weise mehr dem Gesetze der Sünde zu dienen, sondern durch einen vom Fleische freien und durch den Geist bestimmten ganz neuen Lebenswandel dem eigentlichen Gotteswillen im Gesetze zur wirklichen Erfüllung zu verhelfen. Und da der, welchen der Apostel Paulus nach seiner Weise reden läßt, um Einwürfe aufzustellen, deren Widerlegung die Sache klarer und ihre Erörterung spannender und wirksamer macht, Absurditäten folgert, um des Apostels Lehre vom Gesetze und seiner Bedeutung für den Christen anzuzweifeln, so ist der Fragende der jüdische Christ, den er 7, 1 geflissentlich als Mitunterredner bezeichnet und 7, 7 mit sich durch ἐροῦμεν zusammenfaßt.

Von hier aus ergiebt sich nun auch erst die ursprüngliche Bedeutung des αὐτὸς ἐγώ. Es soll lediglich markieren, wie hier sich ein anderer, eben jener „Du" des Verses 8, 2, dem Apostel entgegenstellt. Indem der Apostel so kurz und bloß allgemein andeutend seine Schilderung des Elendes unter dem Gesetze als einer rein erfolglosen und deshalb bloß quälenden und tötenden Forderung mit der Danksagung V. 25ᵃ abschloß, ohne zu sagen, wie so durch die sittliche Wiedergeburt er selbst zu neuem Wollen und neuer Freiheit über sich selbst gekommen sei, bereitete er selbst

den Eintritt des Fragers in die Rede vor, welcher nun sagt: „ich meinerseits also, ich jüdischer Christ soll mir aus diesen deinen Erfahrungen und deinem Gebaren, daß du erst deine Sündenknechtschaft unter dem Gesetze als Tod bejammertest, und nun durch Christum Gotte danksagst, also wohl dieses entnehmen (7, 25[b]), und dann ist auch wohl das weitere 8, 1 der Fall?" Das Wort *αὐτὸς* hebt also das folgende *ἐγώ* mit Nachdruck hervor und zwar im Gegensatze zum Paulus: „Du willst durch deine Selbstschilderung bewirken, daß ich für meine Person, deshalb weil ich der Jude auch Christ bin, so und so mich verhalten, diesen Grundsatz befolgen soll; und dann muß ja wohl das Christ-geworden-sein diese allgemeine Folge eines Generalindultes auch für jedes künftige Zurückbleiben hinter dem fordernden Gotteswillen haben?"

Damit ist aber auch eine andere Erklärung von *δουλεύω* gegeben. Der Apostel versteht es nicht, wie die Ausleger, als Indikativ, sondern wie das *ἐπιμένωμεν* 6, 1 und wie 11, 1. 11 das *λέγω οὖν* d. i. „soll ich hiernach sagen?" als Konjunktiv und zwar als den deliberativen, als den Konjunktiv des sich bildenden Entschlusses, so daß zu übersetzen ist: „Demnach soll also ich selbst meinerseits mir den Grundsatz bilden, auf der einen Seite mit dem verständigen Bewußsein göttlichem Gesetze zu gehorchen, auf der anderen aber mit dem Fleische unbekümmert um alles göttliche Gesetz die Wege zu gehen, welche eine Lebensordnung der Sünde vorzuschreiben scheint? Es giebt also keinerlei Verurteilung mehr für die Christen?" Natürlich, der gesetzestreue Jude hat ja nach Pauli eigener Schilderung vom göttlichen Gesetze einen dauernden Eindruck in seinem Verstande, in seiner Denkweise, er kann sich nicht von den Reflexionen losmachen, die das Gesetz erweckt hat. Aber da der tötende Widerspruch seiner fleischlich sündigen Wirklichkeit gegen diese Gedankenbewegung von Paulus, seit er Christ ist, nicht mehr empfunden wird, so muß das Christentum einen Freibrief für allen Widerspruch des wirklichen sittlichen Habitus gegen die göttliche Idee des Menschen auf ewige Zeiten bringen: der Heide, der gar kein Gesetz hatte, braucht gar keinem göttlichen Gesetze zu dienen, um Gotte zu gefallen, sobald er Christ geworden ist, und der Jude kann, weil er

Christ geworden, trotz aller beifälligen Reflexionen über das göttliche Gesetz und aller inneren Reproduktion seines Inhaltes im Nachdenken, dieses gewissermaßen so zu nennenden und auch in Handlungen, bei denen das sündige Fleisch nicht protestiert, erscheinenden Dienstes gegen göttliches Gesetz mit dem Verstande, hinfort ohne innere Qual und Sorge dem Fleische den so entgegengesetzten Dienst im Gesetze der Sünde gestatten, obwohl jener an sich diesen fortwährend zu verurteilen und auszuschließen scheint. Denn für den Christen liegt eben gar nichts mehr daran, ob seine konkrete Wirklichkeit der von Gott in ihm geweckten sittlichen Idee völlig entspreche. Gott selbst beurteilt den Christen persönlich nicht mehr nach der Übereinstimmung oder dem Widerspruch zwischen diesen beiden Dingen.

Der Zusammenhang dieser beiden Fragen und ihre Veranlassung durch das Vorangehende ist hiermit zur Genüge aufgeklärt. Nur das will ich noch bemerken, daß in V. 25[a] ganz gewiß εὐχαριστῶ τῷ θεῷ die richtige Lesart ist. Den Zeugen Sin. Alex. K. L. P. Syr., welche sie bieten, tritt der Vatic. hinzu, dessen χάρις τῷ θεῷ durch Untergang von ЄΥ in OΥ und darausfolgender Weglassung des einen TΩ entstanden ist. Die andere Lesart χάρις δέ ist Nachhilfe und die dritte ἡ χάρις τοῦ θεοῦ oder τοῦ κυρίου ist gemacht, um eine Antwort auf die Frage nach dem ῥυόμενος zu erhalten, wie schon andere erkannt haben. Wenn dieses aber die richtige Lesung ist: εὐχαριστῶ κτλ., so darf dieser Satz nicht isoliert werden, sondern es ist als Objekt, das da Gotte durch Christum verdankt wird, „es" zu ergänzen und dieses auf die vorher erfragte Rettung aus dem σῶμα τοῦ θ. τούτ. zu beziehen. Wenn v. Hofmann dieses nicht will, so kommt das daher, daß er nicht anerkennen kann, daß Paulus wirklich von seinem Leibe erlöst worden ist. Aber Paulus behauptet doch erlöst zu sein ἐκ τοῦ σ. τ. θ. τ., und nur dann haben die folgenden Dankesworte den erforderlichen konkreten Sinn. Ich lasse mich auf den Streit, ob τούτου zu σώματος oder zu θανάτου gehöre, so wie er jetzt geführt wird, nicht ein, nämlich unter der Voraussetzung, daß σῶμα und θάνατος gesondert zu denkende Größen seien. Grammatisch kann dann τούτου (s. z. Meyer) nur zu θανάτου gehören, da im

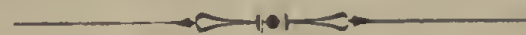
Vorhergehenden von einer besonderen Art Todeszustand die Rede gewesen; aber welche Beziehung der Leib zu dem vorher beschriebenen θάνατος, nämlich der Gefangenschaft des Ich unter dem Sündengesetze habe, ist absolut nicht einzusehen, denn da nicht der Leib, sondern das Ich im Tode ist bei vollem Leibesleben, so platzt das σῶμα wie ein Fremdling herein und legitimiert sich nicht. Ganz anders, wenn man τούτου zu σώματος zieht (s. z. B. Philippi, v. Hofmann); dann weist der Apostel mit Fingern auf seinen Leib und giebt durch einen allerdings sonderbaren Zusatz [1]) zu σῶμα und durch diesen plötzlichen Hinweis auf das Ganze, dem die μέλη angehören, zu verstehen, daß in diesem Leibe zu sein auch sein Unglück sei. Aber grammatisch ist diese Beziehung nicht gestattet, wenn die obige Voraussetzung richtig ist. Ich bestreite sie indessen aufs entschiedenste, weil ich mir nicht denken kann, was Paulus mit der Bezeichnung unseres Leibes als eines Leibes des Todes sagen will, ebenso wenig wie ich (vgl. Philippi a. a. O., S. 210) in 6, 6 unter τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας unseren Leib verstehen kann. Soll der Ausdruck bedeuten, unser Leib sei dem Tode verfallen, so standen ihm nach 8, 10. 11 σῶμα θνητόν oder νεκρόν zugebote; soll er aber bedeuten, unser Leib sei unser Tod, das uns Tötende, so hat zwar die Sünde mittelst des Gebotes den Paulus getötet, aber nicht sein Leib. Man muß also schon einschieben, die Sünde sitze in den Gliedern, die Glieder konstituieren den Leib, und da die Sünde töte, so töte auch der Leib. Aber vernünftigerweise konnte Paulus nur bitten, aus der Ohnmacht gegen den Gefangennehmer V. 23 befreit zu werden, und da er in V. 25ª für die erfahrene Rettung aus seiner Not dankt, er aber nach wie vor denselben Leib, sei er nun sterblich oder auch tötlich, trägt, so hat er aus diesem Leibe loszukommen auch nicht gebeten. Es ist also τοῦ θανάτου grammatisch gen. possessiv. Der Tod hat einen Leib, und unter den verschiedenen Leibern, realen Existenzformen,

1) Wie sonderbar er sei, ergiebt sich aus den Supplierungen Philippis (2. Aufl., S. 274): „σῶμα bedeutet Leib und Seele, sofern sie vom πνεῦμα noch nicht durchdrungen (!) sind.“ „Der Wunsch geht auf Befreiung von der ἁμαρτία und dem θάνατος.“ „Der Genitiv ist zu deuten: der Leib, der als Sitz der ἁμαρτία dem Tode zuführt.“

die ihm beigelegt werden können, meint Paulus die bestimmte, die er beschrieben hat. In diesem Falle kann τούτου grammatisch korrekt auf σώματος bezogen werden, so gut wie ich sage τὸ ἐμὸν σῶμα τοῦτο, oder genitivisch τὸ χρῆμά μου τοῦτο. Dies kann denn natürlich nur bildlich gemeint sein, und der Tod und der Leib sind nicht auseinanderliegende selbständige Begriffe, sondern verhalten sich wie das Ding an sich und eine seiner Erscheinungen. Der Tod hat ja mehrere reale Existenzweisen und neben seiner gegenwärtigen Wirklichkeit auch Fernwirkungen nach vorwärts und rückwärts. Im Gegensatze zu diesen als partiellen Nachwehen oder Anticipationen des jetzt abwesenden (vgl. Kol. 2, 17) bezeichnet τὸ σῶμα τοῦ θανάτου ihn selbst in seiner konkreten substanziellen Gegenwart (vgl. σωματικῶς Kol. 2, 9), und da diese eine andere ist, wenn der Mensch satt an Lebenstagen stirbt, eine andere, wenn der Mensch dem ewigen Tode anheimfällt, eine andere, wenn der Mensch innerlich für ein bestimmtes Lebensgebiet abstirbt, so setzt der Apostel unter den vielerlei Leibern, die der Tod hat, diesen eben von ihm gezeichneten. Denn bis V. 13 hat er beschrieben, wie er von der Sünde durchs Gesetz getötet worden sei, und von V. 14—23 hat er gezeigt, daß er sich demgemäß wie der Tote im Hades blind, unfrei, nach eigenem Willen und selbst zu handeln unfähig, von einer fremden ihn aufzehrenden Macht umgetrieben vorkomme, wenn er sich dem Gesetze Gottes gegenüber betrachte. Daß dieses ein realer Tod, daß diese absolute religiös-sittliche Impotenz Gotte gegenüber ein den Namen Tod wirklich verdienender Zustand sei, will er durch den Ausdruck τὸ σῶμα τοῦ θανάτου sagen, welchen wir freier umschreiben könnten mit „die leibhaftige oder substanzielle Wirklichkeit des Todes“. Und damit man den von ihm gemeinten real gegenwärtigen Tod, aus dem er erlöst sein möchte, von dem eben beschriebenen schreienden Notstande seines von der Sünde geknechteten Inneren verstehe, und nicht vom noch zukünftigen Tode des Leibes, deshalb setzt er τούτου hinzu. Von dieser Todesrealität ist er nun von Gott durch Christum wirklich befreit. Der Geist des Lebens in Christo hat ihn angehaucht und die Freiheit neuen Lebens in ihm gegründet.

Durch diese Entdeckungen und von der bisherigen Auslegung

so weit abliegende Erklärungen, zu welchen die lange schwer ertragenen Übelstände der früheren Deutungen mich endlich geführt haben, ist nach meiner Meinung die ebene Bahn wieder freigemacht und hergestellt, auf welcher der immer geistesmächtige und in der folgerechten Redeführung unvergleichlich kundige und geübte Apostel Schritt für Schritt in stetiger Klarheit und mit spannendem Wechsel der Form den Leser aus dem Elend des unfreien Menschen unter dem Gesetze in die lichte Freiheit und die thatenfreudige Lebendigkeit hinüberführt, welche Gott mit dem Geiste Christi der Gemeinde und allen Gläubigen eingepflanzt hat.



Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.